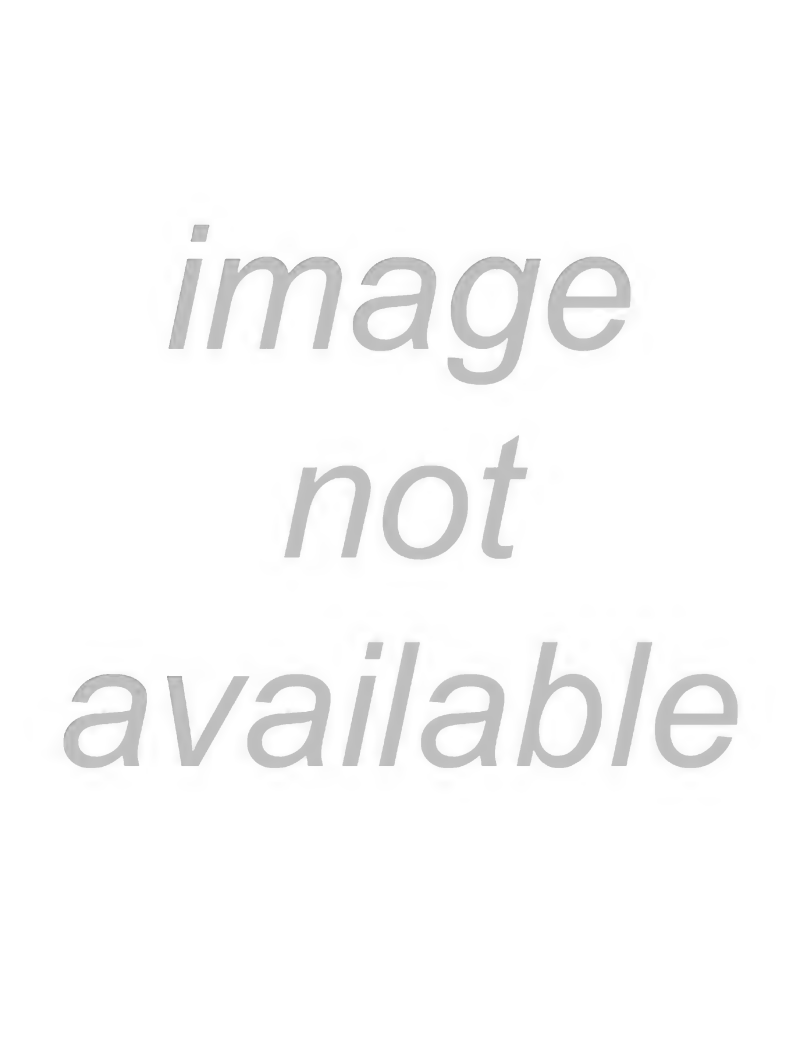


image
not
available

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
OCT 17 1975
BRY
T53
V.7
1834

Inhalt des Jahrganges 1834.

Erstes Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler. Einleitung und erster Artikel . 1
2. Sack über die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit 55

Gedanken und Bemerkungen.

1. Rettig exegetische Analekten (Exod. 1, 16.) . . 81
2. Hartmann Nachlese zu Dr. Lücke's Einleitung in die Offenbarung Johannis 100
3. Mohnicke über die von Luther gebrauchten Wörter kopisch, meydsam und leydsam, mit Bezug auf Hrn. Dr. Ullmann's Erklärung derselben in den Studien u. Kritik. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 863. 127

Recensionen.

1. Olshausen's Nachweis der Echtheit sämmtlicher Schriften des N. Test.; rec. von Dr. de Wette 135
2. Bähr's Commentar über den Brief an die Kolosser; rec. von F. W. C. Umbreit . . . 153
3. Steiger's erster Brief Petri; rec. von Seyler . . 172

Uebersichten.

Rüteniek Uebersicht der katechetischen Litteratur v. J. 1831 193

Zweites Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler. Zweiter Artikel . . 221
2. Rösch die 70 Wochen Daniels 276

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit über Geist und Zweck des Buches Ruth. Eine krit. Andeutung 305
2. Rinck Gal. 3, 20: „Ein Mittler ist nicht eines Einigen, Gott aber ist einig." 309
3. Fink die Parabeln Christi über Zöllner und Pharisäer, Luk. 15. und 16. 313

Recensionen.

1. G. A. Heigl Plotini ad Gnosticos liber; rec. von Creuzer. 337
2. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche; rec. von E. Osiander . 381

Uebersichten.

H. I. Royaards Conspectus scriptorum theologicorum, quae a societatibus theologicis in Hollandia recentiori aevo sunt edita 409

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler. Dritter Artikel . . 481
2. Schweizer über die Dignität des Religionsstifters . 521
3. Erdmann über den Organismus der Predigt . 572

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

1. Gurlitt Bemerkungen zu der Abhandlung des Herrn Grashof über die Blasphemie des h. Geistes . . 599
2. Pischon Sündfluth oder Sinfluth? 613
3. Böttcher Gegenbemerkungen zu Hrn. Prof. Rettig's exeget. Analekten, IV. 626
4. Redslob über den Ausdruck עַל הָאֲבָנִים 641

Recensionen.

1. Hitzig's Uebersetzung und Auslegung des Propheten Jesaja; rec. von Umbreit 653
2. Billroth's Commentar zu den Briefen an die Korinther; rec. von de Wette . . . 675

Uebersichten.

Schwarz literärische Uebersicht der Pädagogik in den zwei letzteren Generationen . . . 689

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Lücke Erinnerungen an Dr. Friedrich Schleiermacher . 745
2. Schweizer über die Dignität des Religionsstifters (Fortsetzung und Beschluß) . . . 813
3. Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler. Vierter Artikel . . 850

Gedanken und Bemerkungen.

1. Grimm über das Buch der Weisheit, Cap. I, V. 7. 891
2. Meyer über die Dämonischen im N. T. . . 901
3. Sachs zur Charakteristik und Erläuterung des Buches Hiob 910
4. de Wette Bemerkungen zu Stellen des Evangelium Johannis 924

Seite

Recensionen.

1. Hitzig's Uebersetzung und Auslegung des Propheten Jesaja; rec. von Umbreit 947
2. Tholuck's philologisch-theolog. Auslegung der Bergpredigt; rec. von Stein 959

Uebersichten.

Uebersicht der theologischen Litteratur in den drei scandinavischen Reichen in den Jahren 1830—1833. . 975

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 erstes Heft.

Hamburg, bei Friedrich Perthes.

1834.

N a c h r i c h t.

Jede neu beginnende Zeitschrift bedarf einiger Jahre, um in ihrem Werthe und in wiefern sie ein Bedürfniß in Wissenschaft und Litteratur befriedigt, anerkannt zu werden — so auch der Lauf bei den theologischen Studien und Kritiken, denen erst beim dritten Jahrgang (1830) volle günstige Aufnahme zu Theil wurde.

Vom 1. und 2. Jahrgang (1828 und 1829) ist daher eine Anzahl Exemplare übrig geblieben, die der Verleger zur Hälfte des Preises denen darbietet, die im Besitz der folgenden Jahrgänge sind: die Jahrgänge 1828 und 1829 zu fünf Thalern statt des Preises von 10 Thlrn.

Alsbald nach dem Erscheinen eines Heftes werden die Honorare für die darin befindlichen Aufsätze entrichtet; da dieß, um Porto-Kosten zu ersparen, gewöhnlich auf dem Wege des Buchhandels geschieht, so können Irrungen und Verzögerungen — leicht eintreten. Deßhalb wird ergebenst gebeten, den Verleger zu befragen, falls beim Erscheinen eines neuen Heftes das Honorar für Beiträge in einem frühern noch nicht sollte zu Händen gekommen seyn.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1834.
Siebenter Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

Abhandlungen.

1.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler.

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

Einleitung und erster Artikel vom Urstande und der Ursache des Bösen.

Soll es sich unter Theologen der Mühe verlohnen, die wesentlichen Streitpuncte zwischen der protestantischen und katholischen Kirche auf's Neue zu besprechen, so muß die Verhandlung auf gewissermaßen gleichen Grundlagen sowohl des Glaubens, als der Wissenschaft geführt werden können, nämlich auf dem Grunde des gemeinsamen Glaubens an die göttliche Offenbarung und Erlösung, die in der Person Jesu Christi, des erhöheten Herrn seiner Kirche, gegeben ist, und auf dem Grunde, zwar nicht gerade desselbigen gleichzeitigen philosophischen Systems, wohl aber einer geschichtlichen und philosophischen Bildung, die sich das Anerkannte und Bewährte einer ganzen Entwickelungsreihe in der Geschichte der Wissenschaft und den daher sich ergebenden Sprachgebrauch zugeeignet hat. Ich vermuthete schon beim Anblick der oben bezeichneten Schrift, daß es zwischen ihr oder ihrem hochgeachteten Verfasser und gleichzeitigen Theologen der evan-

gelischen Kirche in beiden Puncten dergleichen Gemeinschaft geben würde, und die nähere Beschäftigung mit derselben hat mich von der Gültigkeit meiner Vermuthung überzeugt. Deutschland war schon seit längerer Zeit, unter dafür günstigen Regierungen und Schulen von Mainz, von Baiern, von Würtemberg und Baden, so glücklich, die wissenschaftliche Gemeinschaft zwischen beiden Seiten wieder angeknüpft und mit großer Unbefangenheit gewahrt zu sehen: allein diese Gemeinschaft gründete sich in Jahrzehnden, in deren Verlaufe größtentheils auf beiden Seiten der christliche Glaube an Offenbarung und Heil mit der allgemeinen Wahrheit der Religion und Sittlichkeit indifferenzirt und demnach ein Standpunct beiderseitig angenommen wurde, von welchem aus der christlich-theologische Sinn des sechzehnten Jahrhunderts, folglich der wesentliche Gegenstand der kirchlichen Controvers weder gefaßt noch gewürdigt werden kann. Es ist unmöglich zu verkennen, daß es damit anders geworden ist, auch anders werden mußte, und namentlich tritt dieses mit vorliegender Schrift und den Erwiderungen, die sie hervorrufen wird, vor die Augen. Die nähere Veranlassung aber zu wirklichen Leistungen in einer so disponirten gerechten und wahren Streittheologie liegt in der durch die ausgezeichneten Verdienste von Planck und Marheineke geschaffenen und ausgebildeten Symbolik. Nachdem die Vorlesungen über die theologia antithetica dem Geiste der Zeit fremd geworden und eingeschlafen waren, konnten die bloßen Introductiones in libros symbolicos (unter denen es freilich in ihrer Art vorzügliche, besonders der leipziger Theologen gibt) dem doch unveränderlichen Bedürfnisse theologischer Erkenntniß vom Thatbestande der christlichen Confessionen nicht genügen, weder der Form nach, wie dieß denn von allen sogenannten Einleitungswissenschaften gilt, noch in Ansehung des Stoffes, da sich weder das augsburgische, noch das helvetische, noch das

tridentinische Bekenntniß allein aus sich selbst oder für sich selbst verstehen oder würdigen läßt. Jene Stifter aber der symbolischen Theologie versagten sich zwar auch als solche nicht dem Dienste ihrer Bekenntnißgemeinschaft, indem sie vielmehr von der vorausgesetzten Gültigkeit ihres Bekenntnisses ausgingen und auf die Erkenntniß seines Grundes und seines Verhältnisses zur allgemeinen Kirche, vorzugsweise hinarbeiteten — wie oft dieß auch mancher Leser an ihnen vermißt haben mag — allein sie versetzten sich dennoch mit der ganzen Lebendigkeit des wahren Historikers, ja sogar mit der Liebe und Theilnahme, die aus der Liebe für die allgemeine Thatsache des Christenthums und aus Theilnahme an allen möglichen Zeiterscheinungen und Gestaltungen desselben entspringen mußte, in die Lebensmitte jeder Einzelkirche, lehrten uns ihren Geist vom Buchstaben unterscheiden, ließen sie sich selbstredend aus ihrem Geiste hervorgehen und in demselben bewegen. Es konnte nicht fehlen, durch diese Methode mußte die wissenschaftliche Kenntniß der Symbole an Ausdehnung und Genauigkeit ungemein gewinnen; wir kamen mit ihr weit über die Gesichtspuncte der vulgären Polemik hinaus, wir erhielten für die Dogmenhistorie theils einen Schlußstein, theils einen neuen Anfangsgrund, wie wir ihn eben nicht gehabt, und der Geist unserer Kirche und Theologie bewährte sich unter diesen Verhandlungen, die manchem freilich wie gefahrvolle Concessionen erschienen, als einen Geist der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Doch noch mehr. Eben diese Gerechtigkeit einer aus lebendiger geschichtlicher Theilnahme hervorgehenden Darstellung des katholischen Lehrsystems, die denn doch ihr kritisches Recht sich nicht versagen konnte, regte endlich und unausbleiblich fortschreitende, wissenschaftliche und zugleich kirchengläubige Theologen der deutschen katholischen Kirche dazu an, die symbolische Theologie auf- und anzunehmen, und sie von ihrem kirchlichen Standpuncte aus, wo möglich nicht nur

in gleichem Umfange, sondern auch mit gleicher Unbefangenheit, oder doch mit einem neuen Maße der letzteren zu bearbeiten und auszuführen. Dieser Erwartung entspricht bisher auf eine noch einzige Weise die Schrift, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften von Dr. J. A. Möhler, ord. Prof. d. kath. Theol. zu Tübingen. Mainz, b. Kupferberg, 1832; und von dem Gesichtspuncte aus angesehen, ist sie gewiß auch allen einsichtsvolleren Protestanten eine erfreuliche Erscheinung. Daß die Bekenntnißlehre der griechischen Kirche keine Aufnahme gefunden hat, kann nicht befremden; mehr, daß die Lehren Swedenborg's in der Symbolik erscheinen. Vielleicht ist letzteres nur aus den dem Verf. örtlich nahe liegenden Rücksichten zu erklären. Die Hauptsache bleibt immer der katholisch-protestantische Gegensatz. Ich berücksichtige diesen ausschließlich, da ich nicht vorhabe das Buch zu recensiren, sondern es in den wesentlichsten Puncten protestantisch zu beantworten. Denn das wird sich von vorn herein von dem Verfasser erwarten lassen, daß er, indem er die lebendigen Beziehungen des tridentinischen Systems auf die Bekenntnisse der Reformation als ein entschiedener Anhänger des ersteren darzustellen versucht, ungeachtet alles den letzteren zugewandten darstellenden und erklärenden Fleißes, und ungeachtet einer ihnen zugestandenen Lebensbeziehung auf Christenthum und Wahrheit, doch das Protestantische jeden Schritts als das entschieden Irrige, Einseitige, Halbwahre u. s. w. vorstellen wird. Da nun nicht allein die Form, in welcher diese Polemik ergeht, sondern auch ein Theil der Gründe und Beweisarten, deren sie sich bedient, neu ist, so ist es unmöglich, den Verfasser nicht unsererseits zur Prüfung seiner Rede und zur Erwiderung auf- und anzunehmen. Es werden dieß eben nicht sehr Viele thun. Denn bekanntlich gibt es unter uns eine Denkart, die den Zusammenhang mit der wirklichen

Lehre der Reformation in dem Grade verloren hat, daß sie es im Grunde dem Verfasser Dank wissen muß, auch seinerseits etwas zur Zerstörung des beträchtlichsten Theils positiver protestantischer Lehren beigetragen, und einen gewissen milden und heiligen Schein über den Naturalismus und Rationalismus verbreitet zu haben, freilich von Prämissen aus, die denn doch ihr wieder sehr verdächtig werden müssen. Auf jeden Fall würde ein Stimmführer der Protestanten wie der, welcher vor einiger Zeit äußerte, der Papismus ließe sich nicht eher überwinden, als es unter den Protestanten allgemein anerkannt wäre, der Mensch werde durch sein eigen Verdienst gerecht, heilig und selig, mit der vorliegenden Schrift ganz sonderbar daran seyn. Indessen ihr Verfasser ist, wie er selbst S. X sagt, außer andern Beweggründen vornehmlich durch das in deutschen Laien, Geistlichen und Theologen wieder auflebende und sich zurechtstellende Lutherthum, durch protestantische Orthodoxie, die sich an pietistische Richtungen anschließe, zu seinem Versuche gereizt worden. Er wird also auch von dieser Seite her am meisten Beantwortung und Verantwortung erwarten und wünschen. Wir nun werden nichts verhehlen, was die Ansprüche des Verfassers, würdig und ernst beantwortet zu werden, verstärken kann. Was den Fleiß anlangt, mit welchem er in die Bekenntnisse, in die Schriften der Reformatoren, der mittlern und neuern Dogmatiker eingedrungen ist, so möchten nur die bedeutendsten vorangegangenen Polemiker seiner Kirche ihm gleichzustellen seyn; was den Geist betrifft, in dem er das Ganze unternommen, so ist er natürlich weit entfernt von der vulgären Methode, die Reformation aus dem Hunger der Fürsten nach Kirchengut, aus der Heirathslust der Geistlichen oder aus der Freigeisterei u. s. w. zu erklären; er will vielmehr zu der allgemeinen Ueberzeugung hinführen, daß der Zwiespalt der Kirche aus dem ernstesten Bestreben beider Theile, die Wahr-

heit, das reine, ungetrübte Christenthum fest zu halten, hervorgegangen sey. Weit entfernt davon, ihre Wiedervereinigung schon von der jetzigen Zeit zu erwarten oder sie zu dieser Zeit auch nur zu wünschen, da die große Aufgabe, die durch die Trennung zum Besten des Christenthums erreicht werden solle, gewiß noch nicht erreicht sey, will er doch den Frieden an seinem Theile mit fördern helfen, der durch die bessere Einsicht in die Ursachen des Zwiespalts gewonnen werden kann. Wird man durch dergleichen Sinnesäußerungen, zu denen dann doch auch die Entschuldigung protestantischer Irrthümer mit der Gefühlserregung und der Gemüthsinnigkeit der Reformatoren mit gehört, vorläufig angezogen, so findet sich denn doch auch selbst in den vorläufigen oder allgemeinen Urtheilen über den Protestantismus Abgeurtheiltes, Anmaßendes, Verkleinerungssüchtiges, Unwahres und geradezu Ungerechtes, das bloß Unbillige noch nicht gerechnet, daß man eben gegen einen solchen Mann desto weniger darüber, und vor dem Publicum, welches er zu haben verdient, schweigen mag. Ich gestehe es unumwunden, daß ich die großartige Polemik, die eine volle Freude daran hat, dem Gegner jede Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jeden Vortheil zu gönnen, mit ihm auf gemeinsamen Grundlagen gern festen Fuß fasset, also auch ganz eine relative Irenik ist, daß ich diese einem Schriftsteller, der der tridentinischen Verneinung unserer Kirche überzeugungsvoll ergeben ist, von vorn herein gar nicht zumuthe: allein eine größere Annäherung zu ihr war man von unserem Verfasser zu erwarten berechtigt, als sich wirklich vorfindet. Dem Verf. standen neue Ansichten über den Protestantismus zu Gebote, die wir zu seiner Zeit prüfen werden, z. B. daß vermöge seines Begriffs von der Erbsünde eine pragmatische Welt- und Culturgeschichte unmöglich werde, daß er nur das Göttliche und nicht das Menschliche, nur das Uebernatürliche, nicht das Natürliche im Christenthume

kenne und anerkenne, daß er die Rechtfertigung zu äußerlich, die Kirche zu innerlich nehme: warum mußte er nun wieder zu so vielen tausendmal beantworteten und in der That vor dem Lichte seiner eigenen Wissenschaft nicht bestehenden Präscriptionen gegen unsere Kirche seine Zuflucht nehmen?! Ich werde dergleichen nur anführen und kaum beantworten. S. XIX. „Diese Symbole (das apostolische, nicänische, athanasianische) bilden das Gemeinsame der getrennten Kirchen, die theuere Mitgabe, die die überklugen Töchter aus dem mütterlichen Hause auf ihre neuen Ansiedelungen übertrugen." Verdankten die Reformatoren etwa diese Symbole dem römischen Stuhle oder den Cajetans, den Scotisten oder Thomisten, von denen sie sich trennten, und mit denen sie sich auf dem Grunde der Symbole einer alten, nicht verleugneten, aber verkannten, Kirche mit so unbelohnter Mühe wieder zu einigen strebten? Haben die Reformatoren nichts gethan, um zu beweisen, daß die protestantische Kirche, wenn sie lediglich aus der damaligen Kirche hätte hervorgehen können, lieber in derselben geblieben wäre? Wo ist denn überhaupt jedesmal die Kirche? Was ist ein Herauskommen oder Darinbleiben in der Kirche? Da dieses nun in den beiden Kirchen von vorn herein ganz different begriffen wird, so ist doch dergleichen gelegentliches Aburtheilen über „überkluge Töchter" ganz leer und von wissenschaftlicher Polemik entfernt zu halten. S. XVII. „Da es indeß den Protestanten noch nicht gelungen ist, die Rationalisten aus ihrer Gemeinschaft zu entlassen (um mit Hrn. Hahn zu reden), so ist auch nicht abzusehen, warum sie jetzt wenigstens die Socinianer in dieselbe nicht einlassen könnten. Auch wird ja einem Jeden, der nur die katholische Kirche verläßt, der also nur aufgehört hat, Katholik zu seyn, er mag sonst glauben oder nicht glauben, was nur immer zu glauben oder nicht zu glauben möglich ist, sollte er auch noch so tief unter den Socinianern stehen, die protestantische

Kirche mit Freuden geöffnet. Es ist schon der Anlaß sehr seltsam, auf welchen Hr. Dr. M. dergleichen Dinge insinuirt. Er hat die Aufnahme der socinianischen Lehre in seine Symbolik zu begründen. Die protestantischen Symboliker nun haben sie schon längst mit aufgenommen; er hat also nichts zu thun, als zu zeigen, warum sie auch der katholische Symboliker aufnehme. Das hätte nun wenigstens natürlicher Weise ihn nicht auf so grelle Behauptungen, als nun folgen, hinleiten sollen, zumal nachdem er gesagt, die Wiederbelebung der protestantischen Kirche aus ihrem alten Princip sey unverkennbar. Und was soll die Behauptung selbst, jeder Apostat der katholischen Kirche, gläubig oder ungläubig, sey den Protestanten willkommen? Will Hr. M. sie aus den Bekenntnissen der Protestanten, oder aus ihren Grundsätzen, oder aus der Praxis einiger gewissenloser Geistlichen und Kirchencollegien beweisen? Oder will er uns nur verführen, das Capitel von der Proselytenmacherei in Anregung zu bringen? Das letztere soll ihm nicht gelingen, was uns betrifft, weil es ganz außer der wissenschaftlichen Stellung liegt, dieß zu thun, eine Stellung, deren er sich hätte bewußter erhalten sollen. S. XXIX. „Friedrich III., Pfalzgraf b. Rh., der vom lutherischen Bekenntnisse zum calvinischen übertrat, und auch seinen Unterthanen die ihm beliebten Meinungen aufdrang, ließ einen Katechismus ausarbeiten, der auch in der Reihe der symbolischen Bücher der Reformirten aufgenommen wurde. Er wird gewöhnlich der heidelberger Katechismus genannt, und fand so großen Beifall, daß ihn viele reformirte Gemeinden als Schulbuch bei sich einführten." Also Friedrich (eine der großartigsten fürstlichen Erscheinungen des 16. Jahrh.) ließ seine beliebten Meinungen aufsetzen, und so entstand der heidelberger Katechismus, der ein Schulbuch vieler Gemeinden geworden. Ebendas. „die protestantischen Fürsten hatten meistens, gleich dem Pfalzgrafen Friedrich, die Ansicht von sich, daß sie

anstatt ihrer Unterthanen denken und ihre individuellen Ansichten nothwendig das Eigenthum Aller werden müßten." Dieß rechnen wir ohne weiteres zu den falsch-polemischen Uebertreibungen, und wir fürchten nicht, daß der Verf. bei näherer Erwägung der Thatsachen uns darum in Anspruch nehmen wird. Doch das sind, wenn auch charakteristische, Kleinigkeiten, die von der Hauptaufgabe fern liegen; wir wollen es auch dem Verf. nicht weiter anrechnen, daß er die Lehre der Protestanten von der Erbsünde S. 29 ohne Sinn und Verstand findet, denn er hat an Ort und Stelle, wozu er freilich sehr verbunden war, um Verzeihung gebeten. Bedenklicher schon ist, daß Hr. Dr. M. doch im Grunde dem ursprünglichen Protestantismus keine andere Gerechtigkeit widerfahren läßt, als die: daß er aus einem mächtig aufgeregten einseitigen Gefühle, aus einem wahren christlichen Eifer, der jedoch, wie beinahe überall, so auch in der Rechtfertigungslehre unverständig geleitet wurde, hervorgegangen sey S. 83. Hiermit ist eine theils psychologische, theils ethische Erklärung des Protestantismus und seiner Fehler gegeben, und allerdings kommen beide überein, denn was dort das Einseitige des aufgeregten Gefühls ist, ist hier der Unverstand des Eifers. Wir erinnern uns, schon sonst bei neuen Katholiken, z. B. bei dem Recensenten der schleiermacher'schen Dogmatik in den wiener Jahrbüchern, die Vorstellung von dem Lutherthume als übermächtig anschwellendem Gefühle angetroffen zu haben. Abgesehen nun davon, geben die Vorstellungen „mächtig aufgeregtes Gefühl" und „wahrer christlicher Eifer" unstreitig den Gesammtbegriff eines mit und in der Reformation angeregten und sich erweisenden unmittelbaren christlichen Lebens. Hiermit wird der Reformation, das ist nicht zu leugnen, außerordentlich viel zugestanden, wenn man erwägt, daß wenigstens Hr. M. zwar von einem einseitigen, aber von keinem un-

lautern Gefühle, zwar von unverständigem, aber doch wahrem christlichen Eifer redet. Fragt man nämlich nach den Ursachen einer zu bestimmter Zeit auf dem Gebiete einer solchen Gemeinschaft, wie das Christenthum, sich erweisenden Aufregung des unmittelbaren Lebens und Gefühls: so sind im Grunde nur zwei Fälle möglich, entweder entspringt sie wesentlich und überwiegend aus dem ersten Lebensprincipe der Gemeinschaft selbst, da vielleicht dessen Wirksamkeit wieder erwacht ist, um eine entstandene Hemmung des gemeinsamen Lebens wegzuschaffen und das Hemmende auszustoßen, das Fremdartige auszusondern, oder sie geht vornehmlich aus einem Geiste hervor, der der Gemeinschaft ursprünglich nicht angehört, sondern nur als Geist der Zeit, der Natur, der Welt sich ihrer bemächtigt hat und in ihr sein Wesen treibt, um ihr wahres Wesen anzugreifen und wo möglich zu verändern oder zu zerstören. Im ersten Falle wird, wenn von der Reformation die Rede ist, ihre Grundursache in einer christlichen Heilserfahrung liegen, die sich an erneuter Erkenntniß des Urchristenthums erprobt hat, und in einer Erkenntniß und Liebe des ursprünglichen kanonischen Christenthums, die am erneuten und verstärkten Heilsbewußtseyn sich bewährt; im andern Falle wird der wissenschaftliche Geist oder der künstlerische oder der politisch-demokratische Geist der Zeit oder welcher Geist immer die Kirche als ein Mittel, als einen Stoff und Zunder der Revolution behandeln und dadurch die Reformation hervorbringen und beleben. Da zu allen Zeiten großer Erregungen und Erweisungen des unmittelbaren Lebens immer die fremdartigen Geister mit erregt werden müssen, weil sie an einem Elemente hangen und betheiligt sind, welches zugleich dem echten Gemeinschaftsgeiste als Mittel dient: so mußten auch mit der Reformation zugleich Erregungen und Begeisterungen sich zeigen, von denen sie sich zu scheiden und loszumachen hatte. Wer kann leugnen, daß die Reformation *veranlassungsweise* mit

einem classisch-wissenschaftlichen Geiste in Verbindung stand, der zugleich den Glauben mit Verneinungen bedrohte, oder mit einem politischen Geiste, der sie hätte verunreinigen müssen, endlich mit Secten und Schwärmereien, denen hingegeben sie ein sehr kurzes Leben gelebt hätte? Aber jeder unbefangene Beobachter nimmt beides an ihr wahr, erstlich den wirklichen Scheidungsproceß, durch den sie im Ganzen vom Rationalismus sich trennte, ohne Melanchthons Humanismus zu verschmähen, münzerische Anarchie, politische Ligueu, Krieg und Fanatismus von sich wies, ohne rechtmäßige Freiheiten zu verrathen, und dann das anhaltende Bestreben, von und in der allgemeinen Kirche zu seyn, diese selbst fortzupflanzen, zu erhalten und herzustellen. Man kann daher nicht leugnen, daß sie sich in ihren ersten Anfängern an echte Quellen gesetzt und auch als Lehre aus „wahrem christlichen Eifer" hervorgegangen sey und aus „mächtigem Gefühle" der Wahrheit. Man thut das auch nicht, aber man gibt ihr schuld, daß sie sich eben vor zu gewaltigem Eifer nicht belehren, nicht zur Klarheit des Begriffes bringen ließ, sich gegen die in der Kirche vorhandene Intelligenz verschloß, und darüber in einen Mysticismus (nach andern Aeußerungen auch Gnosticismus) verfiel, der nichts als Gotteslehre aus der Heilslehre und nirgends rechte Anthropologie und Moral hervorzubringen weiß. Für's erste wird nun doch einer solchen Behauptung ein großer Theil ihrer Wahrscheinlichkeit durch die unbestrittene Thatsache des protestantischen Erkenntnißgesetzes entzogen, welches, indem es streng auf's verbum externum hält und vermöge eines echten Katholicismus der gemeinsamen Auslegung offener und deutlicher Schrift, folglich zugleich dem göttlichen Gemeingeiste der Kirche vertraut, gegen alle einseitige Innerlichkeit und Subjectivität der Enthusiasten sich verwahrt. Zum Andern ist doch wohl auch zugestanden, daß sich die Reformation in Gemäßheit der von ihr

aufgestellten Erkenntnißnormen auf die theologische Exposition ihres religiösen Gefühls und Bewußtseyns gar sehr thätig eingelassen und mit der Intelligenz der Gegner, die allerdings so gering nicht war als heute manche Protestanten meinen, in die Länge und Breite genugsam gemessen habe. Die Reformatoren haben die Methode der Quästionen, Distinctionen und Definitionen verlassen, aber wer wird ihnen wohl den Ruhm einer für ihr Zeitalter bedeutenden dialektischen Fertigkeit und Tugend streitig machen? Man mag sagen, wiewohl ein näherer Beobachter nicht beistimmen wird, Luther sey in dem Zuge seiner Sinnesart und der gelegentlichen praktischen Verhältnisse nicht zur ruhigen Erörterung und Bestimmung des Begriffs gekommen — er hatte davon mehr im Hintergrunde, als er sich jedesmal aufzuweisen Zeit nahm — aber Melanchthon, Bucer, Osiander, Zwingli, Calvin? Man vergleiche die Confutation in dieser Hinsicht mit der Apologie des augsburgischen Bekenntnisses. Die oratorische Fülle und Kraft der reformatorischen Litteratur ist von solcher Art, daß sie wenigstens einen lebendigen Haß der Sophistik jeden Schrittes bekundet; und eine größere Feindin der Intelligenz gibt es nicht als die letztere. Zum dritten aber mußte doch nun eben zu einer Zeit, in der so zu sagen Alle von Mißbräuchen und nöthiger Herstellung des kirchlichen Lebens wußten und redeten, wenn sich ein unmittelbares Leben in der Wahrheit, wie es der Reformation zugestanden wird, äußerte und geltend zu machen wußte, die irgendwo sonst befindliche virtuose Intelligenz helfend, drauf eingehend, aufklärend, ehrend und bessernd hinzutreten. So wäre denn, soviel an der Theologie lag, eine allerseits die Bessern befriedigende Reformation zu Stande gekommen. Denn echte Elemente eines neuen Lebens mußten allen Voraussetzungen zufolge da seyn. Allein die angebliche Intelligenz hat eine absolute Contrareformation gestiftet, eine so absolute, daß nicht nur kein ein-

ziger der ursprünglichen streitigen Artikel ausgeglichen, sondern auch der Reformation diejenige Geistlichkeit und Kirchlichkeit, die nie streitig geworden war, indem sie an den ungetheilt festgehaltenen katholischen Symbolen, dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen einen offenkundigen Beweis hatte, nach geschlossenem Protocoll gänzlich in suspenso gelassen, oder vielmehr für nichts angerechnet worden ist. Die Reformation, die, wenn sie nur enthusiastisch, donatistisch, mystisch u. s. w. gesinnet war, gleiches mit gleichem vergelten mußte, konnte es doch ihrer wirklichen Natur nach nicht und that es nicht; aber, wie es heißt, hat sie sich ihre Verleugnung und Vernichtung dadurch zugezogen, daß sie sich nicht zu Verstande bringen ließ. Ist sie denn aber nicht z. B. mit der ganzen Redlichkeit und Geduldigkeit eines Melanchthon auf die Vergleichsverhandlung eingegangen, die aus einem Jahrzehend in's andre, wenn auch mit vielen Unterbrechungen hinüberdauerte? Und woran zerschlug sich, wenn oft schon in der allgemeinen Heilslehre so vieles annäherungsweise bis zur möglichen gegenseitigen Anerkennung und Duldung ausgeglichen war, das Ganze des Vertrags? An den praktischen Dingen, an den Gebräuchen, an der Messe, am Cölibat u. dgl., folglich an dem, woran nicht so ausschließlich die Intelligenz, vielmehr das unmittelbare Leben menschlicher Neigungen und Willensrichtungen zunächst betheiligt war. Von der einen Seite wird die Behauptung des kirchlichen status quo als die Bedingung eines zu erhaltenden christlichen Gemeinlebens, von der andern die Veränderung und Erneuung desselben aus dem Geiste der jetzigen Erkenntniß des Evangeliums nach der Regel des ursprünglichen und stets sich selbst gleichen Christenthums angesehn. Man will wenigstens angeblich allgemein eine Reform, man will sie aber auf der Einen Seite nur unter folgenden Bedingungen: es soll in der öffentlichen Lehre nur soviel Ansehn der Offenbarung und

Schrift, soviel zuvorkommende unverdiente Gnade und menschliche Erlösungsbedürftigkeit geltend gemacht werden, als zur Begründung und Ableitung der jetzt bestehenden Kirchengewalt und des jetzt üblichen Sacraments erfordert wird, dagegen soll wiederum soviel Lehre von geistlicher Fähigkeit des Menschen zu verdienstlichen Handlungen im Gange und Schwange bleiben, als dazu gehört, theils den Klerus zu priesterlichen Leistungen und das Mönchthum in den Augen der Welt zu befähigen, theils den Laien oder den Christen überhaupt in Pflichtaufgaben zu versetzen, deren Art und Maß ihn zum Gehorsam gegen die Kirche bestimmen muß. Die Reformation nun unter diese Bedingungen stellen, hieß eben nichts anders, als schon vor den Vergleichsverhandlungen und während des glücklichsten Fortganges derselben sie dennoch vernichten und die tridentinische Contrareformation einleiten und beschließen. Nur deßhalb, weil Luther und die Nürnberger diese Befangenheit der Vergleichsverhandlungen von vorn herein mehr erkannten, waren sie ihnen so abhold, mißbilligten oder belächelten sie die gewonnenen Annäherungen in den Lehrpuncten von der Erbsünde, von den Werken, der Beichte u. s. w., während doch der erstere durch die ganze Anlage der schmalkaldischen Artikel sich recht wohl geschickt und geneigt zeigte, das Fundamentale und das Bedingte, Disputabele zu unterscheiden. Die Protestanten im Ganzen hegten schon seit den Reichstagen von Speier, die durch den Lauf der Verhandlungen und durch das Benehmen der Gegner allenthalben gerechtfertigte, vielfach ausgesprochene Besorgniß, daß alles behaupten und doch die Erhaltung des Meß-Kanons und der Privatmesse bewilligen nichts anders, als alles nachgeben und verlieren heißen würde, da das in diesem praktischen Hauptstücke waltende Princip als das *plastische* des ganzen Systems, wie es *Planck* passend genannt hat, angesehen werden mußte. Nach dem allen

mag nun beurtheilt werden, wie es sich mit der so oft uns aufstoßenden Angabe verhalte, der Protestantismus sey aus überwiegender Gefühlsthätigkeit mit mangelnder Intelligenz hervorgegangen und dadurch etwas geworden, das absolut vernichtet und exauctorirt werden mußte. Eine weitere positive Anerkennung, als die obige, gewährt Hr. D. M. der protestantischen Lehre im Allgemeinen nicht; obgleich Luther, Zwingli, Calvin, Melanchthon, jeder an seinem Orte mit Lob ausgezeichnet werden, sofern einer dem andern etwas abgebrochen hat, oder es gethan zu haben scheint. Daraus erklärt sich auch schon, welche Werthgebung für den Protestantismus der Aeußerung des Verfassers zum Grunde liege, nach welcher die kirchliche Trennung noch fortfahren soll zum Besten des wahren Christenthums zu wirken. Denn ist der katholische Lehrbegriff der schlechthin vollseitige, der protestantische aber der schlechthin einseitige, oder besitzt dieser eine Vollseitigkeit höchstens in der gefühlsmäßigen Anstrebung mit gänzlicher Verirrung in der Wirklichkeit: so ist der positive Gewinn an Förderung des Christenthums bei der Fortdauer der getrennten Kirchen im Grunde nur auf Seiten der Protestanten, welchen nun vorbehalten bleibt, theils ihres ursprünglichen Mysticismus, theils ihres entstandenen Rationalismus durch Anschauung der katholischen Weise inne zu werden, und endlich in die wahre wohlerhaltene Kirche zurückzukehren; hingegen bleibt den Katholiken nur der negative Vortheil, von dem Protestantismus her Einwirkungen und Anregungen zu empfangen, welche es ihnen zur höchsten Noth machen, sie selber zu bleiben und sich nicht zu reformiren, wenigstens gerade in den Puncten nicht, in welchen die Reformation vollführt worden ist und noch besteht. So wird von uns Todten das Leben genommen. Das Verhältniß dürfte ein anderes seyn. Ein Protestant, wie herzlicher und echter Art er es auch seyn mag, kann dieß seyn und doch so manches

in seiner Kirche vermissen, was in der katholischen da ist. Es fehlt der seinigen nicht, weil sie es nicht haben könnte, sondern weil sie es in ihrer unvollkommnen Entwickelung noch nicht hat; und wenn sie nun in ihrer völligeren Entwickelung eben von dort her am meisten gestört worden ist, wo sie so manche Gestaltung des christlichen Lebens zum kirchlichen, des Eigenthümlichen zum Gemeinsamen vorfindet, so hört sie dennoch nicht auf das Letztre zu schätzen, sucht es sich in der ihr zustehenden Art zuzubilden, oder wenn es ohne Aufopferung ihres viel wichtigeren Grundes nicht geschehen kann, wartet sie die weitere Entwickelung ab. Den Protestanten muß es betrüben, wenn die katholische Kirche sich der Gemeinschaft evangelischer Reformation beharrlich entzieht, und dadurch sich endlich Revolutionen zuzieht, aber nicht, daß sie überhaupt als eine andere bestehend noch nicht Umwälzung und Zerstörung erleidet. Denn die Umwälzung und Zerstörung würde in großem Umfange einen Grund mit antasten, den er für den gemeinsamen aller Christen halten muß, und um dieses auch von vielen bloß negativen Protestanten angetasteten Grundes willen mag er sich sammt seiner Gemeinschaft gern mit anlehnen an die Kirche, die den Grund, so sehr er ihr auch nach und nach verbauet worden seyn mag, dennoch hält und behauptet. Aus dieser Ansicht dürfte eine, freilich protestantische, aber doch eine Erklärung des Wünschenswerthen der bestehenden Trennung hervorgehen, durch welche nicht von vorn herein dem einen Gliede des Gegensatzes alle Mitwirkung zum Guten abgesprochen würde. Die geschichtliche Vorstellung, die der Verfasser von der protestantischen Lehre sich gebildet hat oder seinen Lesern einzubilden sich bemüht, ist allerdings, wenigstens theilweise, von der Art, daß sie eine solche Ansicht, wie die vorbeschriebene seinige, sehr begünstigen kann. Und diese Bemerkung führt uns eben auf den wesentlichen Klagepunct, den wir gegen diese

Schrift vorläufig und im Allgemeinen in Anregung zu bringen haben. Der Verfasser ist nämlich weit entfernt, die Rechtspflichten gegen den Protestantismus bei der Darstellung desselben erfüllt zu haben, deren Heiligkeit er selbst in der Vorrede anerkannt hatte, und ohne deren wenigstens angestrebte Erfüllung die Wissenschaft der Symbolik, die ihrer Natur nach rechtschaffene und treue, gar nicht denkbar ist. Wir reden nicht nur von der verdunkelten und entstellten genetischen Entwickelung und historischen Einheit des protestantischen Bekenntnisses, noch von der Ungerechtigkeit der Anordnung des Ganzen ausschließlich, sondern vorzüglich von der Art und Weise, die Belege zu geben, und die Thatsachen sprechen zu lassen, die der Verfasser beliebt hat. Wir gestehen in Ansehung des ersten Punctes gern unsre Anforderungen an einen Schriftsteller von der innern Stellung und Ueberzeugungsart des Verfassers mäßigen zu müssen, wiewohl sie an den Symboliker als solchen gemacht werden dürfen; was aber die beiden andern Puncte anlangt, so kommen in allen Artikeln Anstöße von der Art vor, die es mir zweifelhaft lassen, ob die Ungeschicklichkeit oder die Kunst, dieses Symbolikers mehr zu bewundern sey. Der Titel des Buchs verkündigt die gegensätzliche Darstellung der beiden Einheiten Protestantismus und Katholicismus. Daß ersterer eine solche historische lebendige Einheit sey, erkennt der Verfasser theils hiedurch an, theils durch die verschiedenen Versuche diese Einheit charakteristisch zu benennen, z. B. Gnosticismus, Religion ohne Moral, Moral ohne Religion u. s. w. Er weiß auch ebensowohl, daß diese Einheit in theologischer Entwickelung noch fortlebt, als daß sie verhältnißmäßig mehr Entwickelung zuläßt und erfordert, als irgend eine religiöse Bestimmtheit. Demnach war es seine entschiedene Pflicht, schon eine solche Geschichte der Bekenntnißschriften der Darstellung zum Grunde zu legen,

aus der sich die Genesis des in sich einigen protestantischen Bekenntnisses erkennen ließ, jede Bekenntnißschrift an ihrem angewiesenen Orte sprechen zu lassen, nicht nur die Widersprüche und Gegensätze der Bekenntnisse zufällig, sondern auf dem Grunde ihres einigen Fundaments zur Sprache zu bringen, und da das Fundament, z. B. in der augsburgischen Confession, noch ein sehr einfaches geblieben war, das aus wenigen hingelegten Ecksteinen bestand, die weitere Ausarbeitung desselben, soweit sie eben in den mehr oder minder angesehenen Bekenntniß-Aufsätzen selbst vorliegt, nachzuweisen. Die Gattung der überall begründenden Bekenntnisse, deren Mittelpunct die augsburgische Confession (in ihrem innern lebendigen Nerus mit den ersten helvetischen) nachweisbar für die ganze protestantische Kirche abgibt, muß von den entwickelnden und vermittelnden ebenso wie von den abschließenden, und da sie sich zugleich einander abstoßen, auf besondere Theile des Gebietes beschränkten, Bekenntnissen unterschieden werden. Nur wenn eine dergleichen Vorarbeit zum Grunde liegt, so daß nun für alle Fälle jedes Bekenntniß in seiner Stellung zum Ganzen in seinen Geltungsgrenzen und den Maßen seiner Mitwirkung verstanden wird, kann die Symbolik des Protestantismus die wahre Ausbildung des Gegensatzes gegen den Katholicismus kenntlich machen, ohne die Anschließungspuncte zu verleugnen, die des Christenthums wegen bleiben, und die wahre ursprüngliche oder entstandene Uebereinstimmung oder Zwistigkeit desselben mit seinen eignen Lehren zu Tage bringen. Die Darstellung eines historischen Gegenstandes richtet sich nicht nach der Bequemlichkeit des Schriftstellers; war es in Ansehung der katholischen Bekenntnisse sehr leicht, mit dieser Aufgabe fertig zu werden, so war es freilich in Ansehung der protestantischen schwerer. Der Verfasser mit seinen vorläufigen Notizen über die Bekenntnisse, mit seiner Eintheilung in reformirte und lutherische Symbole,

bei der die Vorkenntniß von der vermittelnden Natur, z. B. des heidelbergischen, märkischen, thorner Bekenntnisses gar nicht zu Stande kommt, endlich mit seiner zufälligen, sporadischen Anführung der Bekenntnißstellen, welche der begehrlichen Kritik, aber nicht der geschichtlichen Exposition günstig ist, hat dieser Aufgabe sehr wenig genügt. Hätte er ihr genügt, so würde sich zeigen, daß die protestantische Kirche ihren ursprünglichen Mängeln und schroffen Einseitigkeiten aus ihren eignen Mitteln abzuhelfen gewußt hat und abzuhelfen weiß, und nicht nöthig hat, die Besserungen und Ergänzungen ihrer Lehre, die sie bedarf, von dort her zu nehmen, wo sie die Wahrheit, die sie selbst sucht und bedarf, nur in Formen und begleitenden Bestimmungen findet, welche ihrem innersten Leben und Wesen entgegen sind. Daß der Verfasser diesen Stand der Dinge gar nicht zum Vorschein kommen lassen wollte, läßt sich an auffallenden Beispielen darthun. Er nimmt den wirklichen Entwickelungsgang der Lehre innerhalb der Bekenntnißschriften so wenig wahr, daß er in den wichtigsten Puncten sich schon seinen Protestantismus aus den Privatschriften Luthers, Melanchthons u. s. w. construirt, die vor der augsburger Confession erschienen sind, und nicht nur ganz außerhalb derselben, sondern auch in Widerspruch mit ihr. Erst wann die Construction vollendet ist, erwähnt er hinterher, die Confession mildere diese Ansicht. Wir werden sehen, wie er die alten Calumnien, welche die Confession Artik. 18 — 20 geflissentlich und einfach widerlegt, aus den Schriften der Theologen begründet und dem Protestantismus aufdrückt, wie er in der Lehre von den guten Werken die vortreffliche und bündige Exposition des 20. Artikels ganz und die einschlagende classische Abhandlung der Apologie beinahe ganz übergeht, um sich wieder aus Luthers zum Theil sehr entlegenen Behauptungen mit Zuziehung der solida declaratio den Begriff zu bilden, den er kritisch zerstören will; wie er, nachdem die

Lehre von der göttlichen Causalität des Bösen bis zu Beza's exorbitanten Behauptungen in den Schriften der Theologen verfolgt worden ist, schlau genug hinzusetzt, hiernach könne man die reformirten Symbole würdigen, wenn sie dennoch allesammt leugneten, daß Gott der Urheber des Bösen sey. Mit großer Klugheit und mit allem Recht werden auch die gangbarsten Lehrbegriffe der Katholiken, die unmittelbarsten Folgerungen aus den tridentinischen Annahmen von diesen selbst genau unterschieden, selbst in dem Falle, wo der Verfasser sie sehr zu billigen scheint, so daß er der Kirche zu etwa erforderlicher Selbstvertheidigung die ganze Breite der Unbestimmtheit ihrer Aeußerungen vindicirt. Dieß Recht widerfährt dem Protestantismus auch nicht im mindesten Grade. Er wird mehr an den Spitzen und Ecken der Lehre, weniger in seiner Mitte, nämlich in der Mitte der Bekenntnisse selbst aufgefaßt, und ein kritischer Symboliker, der so verfährt, bildet und schafft mehr Präjudicien, als daß er eine Beurtheilung begründet. Wir werden Beispiele aufweisen, wo sich die Angabe des symbolischen Hauptfactums, welche am rechten Orte angebracht der ganzen Ansicht ihr wahres Licht geben könnte, in ein leicht übersehbares Nötchen versteckt. Und diesem Verfahren entspricht nun auch die Anordnungsweise des Buchs. Sie ist ganz dazu geeignet, den Protestantismus von vorn herein unverständlich zu machen, weil man mit den wirklichen Lehren schon bekannt gemacht wird, ehe man noch etwas von den Erkenntnißgesetzen und Glaubensgründen erfahren hat, worauf sie gebauet werden. Erst im vorletzten Capitel der ganzen Darstellung wird vom Gegensatze des Schriftprincips und der Tradition gehandelt. Sie ist wiederum ganz dazu eingerichtet, dem Leser von vorn herein an den schreiendsten Beispielen zu zeigen, daß der Protestantismus ein monströser Irrationalismus sey, der das sittliche Gefühl ebenso wie die Logik in allen Menschen gegen sich

habe, während sich der Katholicismus ebenso gläubig zur Uebernatürlichkeit erhebe, als er glatt und gefällig auf die Anforderungen des Naturalismus eingehe. Die systematische Anordnung einer Symbolik steht keineswegs in der Willkür des Symbolikers. Ein jedes geistiges Einzelleben hat sein Herz und Haupt, wovon die Gliederung abhängt und der Lebensumlauf ausgeht; die Erkenntniß und Beurtheilung desselben kann nicht bei den untergeordneten Gliedern beginnen. Der Gegenstand theilt sich seiner Natur nach, und wird von den Puncten aus beschrieben, die die bedingenden sind, nicht von den bedingten aus. So wird man auch weder in das katholische noch in das protestantische Glaubenssystem ordnungsmäßig durch die Lehre vom Urstande des Menschen eingeführt, sofern sie die allererste und äußerste Thür abgeben soll. Es war unerläßlich von der beiden Seiten gemeinsamen oder ihnen schon streitigen formalen Glaubenslehre auszugehen, ihre Einigkeit in Gottes- und Heilslehren überall voranzustellen, wenn der Punct der Divergenz richtig erkannt werden sollte; nicht weniger erforderlich, der Darstellung des Protestantismus die Einheit des reformirten und lutherischen Symbols, wo sie als bestehend selbst vom Verfasser anerkannt wurde, zum Grunde zu legen und sie als solche auch schon durch die Eintheilungs- und Darstellungsart augenfällig zu machen. Darnach mochte er die Uneinigkeiten so weit, als es ihm beliebte, verfolgen. Wollte er ihnen folgen, so hatte der Verfasser in der Leistung dieses Erforderlichen Vorgänger genug; und der Vortheil, den er durch die Abweichung erlangt hat, scheint uns wenigstens so groß nicht, daß wir uns nicht entschließen könnten, ihm Schritt vor Schritt zu folgen.

Erster Artikel.

Vom Urstande und von der Ursache des Bösen.

Der Verfasser findet es faßlicher und einfacher, die Lehrverschiedenheiten am Faden des natürlichen Fortganges der Menschengeschichte zur Anschauung zu bringen, als sogleich in die Mitte des Streits den Leser einzuführen, wiewohl er zugesteht, das letztre würde der Darstellung von Anfang her ein größeres Interesse geben. Wir haben schon angedeutet, es würde faßlich, einfach, interessant und gerecht noch obenein gewesen seyn, wenn der Leser in den Begriff, welchen Katholicismus und Protestantismus als ganze Bekenntnisse von sich selber haben und geben, zuerst eingeführt worden wäre. War diese Bedingung erfüllt, dann konnte ohne weitern Anstoß dieser progressive Weg eingeschlagen werden; man wußte nun schon, wie man mit jedem Bekenntnisse überhaupt daran sey, wenn auch die Einheiten und Differenzen zuerst beschrieben wurden, die ihre Bestimmtheit erst durch Regression von der feststehenden Rechtfertigungslehre erhalten.

Vom Urstande des Menschen redet diese Symbolik nach katholischer, lutherischer und reformirter Lehre in abgeschiedenen Theilen, so, daß zwar die allgemeinkirchliche Einheit der Symbole nicht schlechthin verhehlt, jedoch nur gelegentlich und unter höchst lästigen Verkleinerungen anerkannt wird. Luthern wird z. B. zugestanden, daß er dem Menschen vor dem Falle nicht die bloße Indifferenz und also auch nicht das Bedürfniß des Falles, vielmehr eine positive Heiligkeit zugeschrieben habe; dagegen heißt es, sey er in andre Verirrungen gefallen, die in ihren Folgen betrachtet den eben bezeichneten wenigstens an Schädlichkeit gleichkämen. „Ueber die ursprüngliche Gerechtigkeit brachte Luther keine neue ihm eigenthümliche

Ansicht in den Ideenumlauf seiner Zeit; er wählte nur aus dem reichen Vorrathe von Theorieen, welche die fruchtbare Scholastik erzeugt hatte, die ihm besonders zusagende heraus, behandelte sie ziemlich ungeschickt und verflocht sie in jener Gestalt, welche sie unter seinen Händen annahm, der Weise in sein ganzes Lehrsystem, daß dieses ohne dieselbe gar nicht verstanden werden kann." Nun wissen die Leser doch, wie die Protestanten zu ihrer Lehre gekommen sind; Luther hat aus dem scholastischen Quodlibet das, was ihm etwa zusagte, herausgenommen, eine Mißbildung daraus gemacht, und ohne dieß sein Mißgebilde zu betrachten, kann man sein System nicht verstehen. Gerade dieß ist der erste Anlauf, den unser Symboliker mit der Darstellung der Entstehungsart und Bildungsweise lutherischer Lehre nimmt. Weitere Anmerkungen über eine dergleichen Methode finde ich überflüssig.

Mit Recht geht der Verfasser von den beiden Bemerkungen aus, die wahre und reine Erkenntniß des ursprünglichen Zustandes fließt uns nur aus der Offenbarung zu, theils unmittelbar aus den urgeschichtlichen Zügen, theils mittelbar aus den Zurückweisungen vom Stande des Heils aus, und, die christliche Auffassung der biblischen Lehren hat sich immer von den Interessen und Rücksichten leiten lassen müssen, die von dem Glauben an Gottes Heiligkeit und an die ganz unverdiente Erlösung herkommen. Unmittelbar nun hierauf mußte der Verfasser die Einheit der Bekenntnisse herausstellen, in welcher sie jenen Rücksichten Genüge thun, eine Einheit, die darin besteht, daß ein Urstand gelehrt wird, der in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, Vollkommenheit und Glückseligkeit zwar noch der Prüfung und Befestigung bedurfte und also auch die Möglichkeit der Sünde übrig ließ, aber gar keine Nothwendigkeit des Sündenfalls, viel weniger eine schon bestehende Wirklichkeit der Sünde und des Todes in sich

schloß, so daß er nur durch verschuldete Abwendung von Gott verloren gehen konnte. Hiemit, scheint es, sind jene Rücksichten noch etwas genauer bezeichnet, welche bei der Auffassung der Lehre vorherrschten, und eben hiemit stimmen alle in Rede stehenden Symbole unverkennbar überein, so sehr, daß, wie Winer richtig bemerkt, aus den Symbolen selbst der wirklich sonst bestehende Gegensatz überall kaum zu erkennen ist. Indessen der Verfasser wollte nun einmal jene beiden einleitenden Bemerkungen — aus Gründen, die bald hervortreten werden — nur dem katholischen Bekenntnisse zu Gute kommen lassen, dem protestantischen nicht, und beginnt also mit der Entwickelung des erstern. Wir prüfen zunächst die Wahrheit der Relation. Vorläufig aber wird sich fragen lassen: wo war denn die katholische Lehre vom Urstande, ehe sie sich einer protestantischen entgegen zu stellen hatte, als katholische vorhanden und zu haben? Das protestantische Bekenntniß bringt den Gegenstand zuerst in der Apologie bei Gelegenheit des zu vertheidigenden Begriffs der Erbsünde zur Sprache. Der allgemein gangbare Begriff, sagt Melanchthon, wird mit defectus iustitiae originalis bezeichnet. Nur erklären die Neuern nicht genug, indem sie bei Nebenfragen stehen bleiben, was in sich diese ursprüngliche Gerechtigkeit sey, fügt er hinzu. Thäten sie dieß, so müßten sie zugestehen, jene Gerechtigkeit begreife außer dem harmonischen Verhältnisse des niedern zum höhern Theile am Menschen dessen ursprüngliches Vermögen Gott zu lieben. Denn damit, daß die Beschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes eben in dieser Hinsicht die Gerechtigkeit in sich fasse, stimmen z. B. Irenäus, Ambrosius, Peter der Lombarde überein. Soviel sieht man, Melanchthon war sich hier einer Abweichung von der allgemeinen Kirchenlehre, soweit es eine solche gab, nicht im mindesten bewußt, sonst würde er sich auf den Schriftbeweis beschränkt haben. Es gab nämlich, wie Hr. D. M.

selbst bemerkt, eine Mehrheit von Theorieen in der Kirche, deren keine noch so angesehen wurde, als ob sie gegen den rechten Glauben verstieße. Ganz entschieden konnte dieß von den Merkmalen gesagt werden, welche Melanchthon in die Erklärung von ursprünglicher Gerechtigkeit aufgenommen. Luther selbst, sagt Hr. M., war hier nicht originell, er nahm eine der Erklärungen an, die vorhanden waren, aber er verdarb sie. Jetzt entsteht die Frage, wo finden wir nun die von Luther verdorbene, sonst gute Theorie in unserem Bekenntnisse; und dann, wie hat sich nun die tridentinische Correctur verhalten, um auf Anlaß des Verderbnisses die wahre, allgemeine Kirchenlehre ans Licht und in ewige Geltung zu bringen? Das Concil sagt bekanntlich nichts als primum hominem sanctitatem et *iustitiam*, in qua constitutus fuerat, amisisse. Da dieß nichts als die Behauptung der ursprünglichen Gerechtigkeit ist, so ist klar, daß eine Remedur des luther'schen Verderbnisses nicht in den Worten liegt. Freilich sagen uns Pallavicini und Andradius, warum sich in dieser ganzen Lehre das Concil einer gehörigen Breite des Ausdrucks beflissen habe; namentlich um die Theologen zu schonen, welche die Anerschaffung der Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht zuließen, war nicht conditus, creatus, sondern constitutus gesetzt worden. Die Lutheraner nun lehrten das Anerschaffen, aber man würde sehr irren, wenn man sagen wollte, das constitutus sey gegen diejenigen als Häretiker gerichtet, die das conditus vorzogen, denn in solchem Falle wäre z. B. auch Thomas von Aquino — primus homo creatus in gratia P. I. qu. 95 art. 1. — von der Rechtgläubigkeit ausgeschlossen worden; sondern es ist nur für diejenigen, die anderer Meinung seyn konnten. Aber vielleicht der subsidiarische catechismus Romanus gibt die volle Abwehr des protestantischen Irrthums sammt einer klaren katholischen Lehre? Auch dieser ist von beiden Dingen weit entfernt.

Höchstens könnte man im ersten Satze 1, 2. 19. Postremo Deus ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis — eine dergleichen Absicht finden; denn wenigstens rechneten die Protestanten in ihren Privatschriften das posse non mori zum Ebenbilde im weitern Sinne und folglich zum Anerschaffnen, wiewohl die Bekenntnisse nichts darüber bestimmen. Aber am meisten kam es in Ansehung der Beschaffenheiten des Geistes und Herzens auf einen klaren Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen an, und diesen kann ich nun im Folgenden nicht finden. Was die Seele betrifft, so bildete sie Gott ad imaginem et similitudinem suam liberumque ei arbitrium tribuit; dieß kann der Inbegriff der natürlichen Mitgabe noch nicht seyn, denn es heißt weiter: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Gehörte die Temperatur der Gemüthsbewegungen nicht zur ursprünglichen natürlichen Mitgabe, so würde der Passus nicht hinzukommen, tum originalis iustitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit. Das allein kann man nun einsehen, daß die imago divina nicht schon die originalis iustitia in sich begreift, aber da die letztere auch noch etwas anderes ist als die Bedingung der rechten motus animi, so kann man nun desto weniger wissen, was sie sey, abgesehn davon, daß sie überhaupt gar nicht erklärt wird. Der Same der bellarminischen eigentlich festsetzenden Lehre ist zwar hier niedergelegt, aber im Ganzen ist kein größerer Unterschied zwischen diesen und den Lehren des protestantischen Bekenntnisses zu ersehen, als vor der Reformation unter den scholastischen oder patristischen geduldet wurde, zumal wenn man den tridentinischen Hauptsatz im Auge behält. Das Concil trennt nicht einmal das Ebenbild von der ursprünglichen Gerechtigkeit; dennoch rechnet Hr. D. M. die Tren-

nung zur Kirchenlehre, nach welcher Adam das Ebenbild mit der Gattung gemein hat, die Gottgefälligkeit (Gerechtigkeit) aber für sich zur Auszeichnung besitzt. Wir glauben, mit Recht; obgleich der Katechismus, auf den er fußt, auch noch weiter die Harmonie der motus mit der Vernunft von der Gerechtigkeit trennt. Allein darin scheint uns der Verfasser zu irren, daß er das von ihm sogenannte und sehr belobte Theologumenon vom Supernaturalismus der bewirkten iustitia originalis nicht mit zur eigentlichen Kirchenlehre rechnen will. Wir geben zu, die Uebernatürlichkeit ist nicht klar ausgesprochen; aber darin liegt eben ein Mangel der buchstäblichen Kirchenlehre, daß sie, im Katechismus, den Unterschied des Ebenbildes und der Gerechtigkeit numerirend ausdrückt, ohne den übernatürlichen außer der Schöpfung gelegenen Ursprung der letztern festzusetzen. Denn wie soll denn nun der Glaube an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams im Urstande begründet werden, wenn sie ganz gewiß nicht anerschaffen ist mit dem natürlichen Ebenbilde, im übrigen aber keinen bestimmten modus existendi hat? Erwirbt sich vielleicht Adam mit dem Etwas von natürlicher Gerechtigkeit, das er nach einigen ältern Lehrern besitzt, nach und nach das Ganze? Diese Annahme würde, wenn sein Erwerben mehr seyn sollte als ein sich für die heiligende Gnade Empfänglichmachen, das ganze System der Gnade und des Supernaturalismus umstoßen und auch auf die Theorie der Zustände nach dem Falle zerstörend hinüberwirken. Folglich ist nur die bellarminische Erklärung der kirchlichen Lehre folgerichtig, diese selbst aber, wie sie der Verfasser abgesondert, weder folgerichtig noch faßlich. Wenn nun doch der Verfasser die Lehre seiner Kirche vom Urstande im Ganzen mit Wahrheit und mit erlaubter Kunst dargestellt hat, so müssen wir ihm leider in Ansehung der unsrigen das Gegentheil Schuld geben. Das Unterschiedliche nämlich und zugleich Fehlerhafte der protestantischen Lehre be-

steht, wenn wir unserem Symboliker glauben, darin 1) daß Luther gelehrt, die ursprüngliche Gerechtigkeit sey de natura hominis; 2) daß die Protestanten die Anlage zur Gottesfurcht schon als wirkliche Gottesfurcht vorstellen; 3) daß Luther, Melanchthon, Calvin, Beza die Freiheit des Menschen geleugnet, so daß die Unfreiheit doch auch schon auf den Urstand bezogen werden muß. Unterweilen wird zugegeben, Calvin habe das liberum arbitrium dennoch dem ursprünglichen Adam zugeschrieben, und ganz nachträglich, Melanchthon habe sich bekehrt von jener Ansicht, Luther nicht, seine Schrift de servo arbitrio sey in der Concordienformel bestätigt worden, und endlich, nur in bedeutender Milderung sey die Lehre Calvins in die reformirten Symbole eingegangen. Es thut mir leid, schon im ersten Capitel fragen zu müssen: heißt dieß aus öffentlichen Bekenntnissen referiren? Ist das treue und eines Historikers würdige Darstellung? Mögen die Symbole in den schlichtesten und deutlichsten Sätzen — denn in der That die Protestanten führen im Bekenntnisse von diesen Dingen eine bestimmtere Sprache als die Katholiken — was sie meinen ausdrücken, so sieht doch der Verfasser darüber hin und in die Schriften Luthers und Calvins hinein, um zu erkennen, daß die Symbole nicht so zu verstehen seyen, wie sie lauten, oder um ihnen auf diese Weise mit unterzuschieben, was sie nicht sagen und nicht setzen. Die Apologie sagt, der Mensch vor dem Sündenfalle hatte das Vermögen propriis viribus Gott zu lieben (Worte, die freilich der Verfasser nicht anführt), und doch behauptet die Symbolik, eine Hauptunterscheidung beider Bekenntnisse sey die von Luther geleugnete Freiheit des Menschen. Die Apologie sagt, iustitia originalis habitura erat etc., die Urgerechtigkeit sollte diese Folge haben, sie sollte mit sich bringen timorem Dei, et vim ista efficiendi, sie war eine solche, quae apprehenderet Deum, aber vergebens, die Protestanten haben doch, so

heißt es, die Anlage und den actus nicht unterschieden, sie verstehen unter dem, was Gott dem Adam gab, Actionen des Geistes, was zu mehrerer Bekräftigung aus Gerhard erwiesen wird. Die belgische Confession (art. 14.) behauptet, qui suo se arbitrio ad dei voluntatem componere posset, und seipsum, verbis diaboli aurem praebens peccato, et proinde morti et maledictioni volens subiecit, die dortrechter canones sagen libera sua voluntate a Deo desciscens, aber nein, dem römischen Katechismus soll sein liberum arbitrium allein zu Gute kommen, und also bleibt es auch bei diesem Hauptunterschiede der Bekenntnisse (auf den die lutherischen gar nicht eingehen a)), daß die Protestanten keine Freiheit des Menschen lehren. Allerdings hat ja die geschichtliche Wissenschaft ein Bekenntniß der Gemeinden aus seinem lebendigen Zusammenhange mit der Theologie der ihnen vorstehenden Lehrer zu verstehen; wenn dasselbe nun aber gerade, theils aus dem Conflicte mit einzelnen von ihnen, theils aus einer Richtung der Gesammtkirche hervorgeht, die sich in ihrem beständigen Regreß auf diserta dicta scripturae gegen ausschweifende Vorstellungen und Ausdrücke der Theologie neutralisirend verhält oder vermittelnd, dann ist doch eben der geschichtliche Verstand aufs höchste verbunden, die Kirche fürs Erste, und deren geltende Lehre nur in ihrem eigensten Ausdruck zu fassen, zumal eine Kirche, die sich, was die göttliche Geltung der Lehre anlangt, gar nicht an die Uebereinstimmung der Theologen und Schriftsteller, sondern an das Wort Gottes in der ihre eigne Auslegung im Bunde mit dem natürlichen Sprachzusammenhange bewirkenden Schrift ausschließlich hält. Sehen wir aber endlich von der Berichterstattung ab, und wenden uns zu der Kritik, mit der Herr M. gegen die Urstandslehre der Protestanten verfährt. Sieht man auf die verschiedene Rich-

a) Vergl. Solid. declar. art. 2.

tung, in welcher von der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre aus die Apologie der A. C. und der röm. Kat. zu ihrer Beschreibung des Urstandes gekommen sind, und achtet man zugleich auf die wirkliche Entwickelung der Theologie auf beiden Seiten: so gibt es allerdings zwischen ihnen theils eine exegetische Differenz in Ansehung der Vorstellung von imago divina, theils eine dogmatische in Rücksicht der iustitia originalis. Denn Melanchthon, ob er gleich nicht den Inhalt des göttlichen Ebenbildes auf die iustitia orig. schlechterdings beschränken will, ist doch schon in der Richtung der nachmaligen Lehre von der Urgerechtigkeit als einer anerschaffnen Fähigkeit und Disposition, welche das Ebenbild vorzugsweise constituire; und der Katechismus wiederum, so unbestimmt er spricht, will doch im Grunde durch Unterscheidung des anerschaffnen Ebenbildes von dem Accidens der hinzugegebenen übernatürlichen Gerechtigkeit für die Zukunft des sündigen Zustandes eine unverkürzte, in allen ihren ursprünglichen Fähigkeiten wohlerhaltene Natur gewinnen. Die Protestanten nun stehen im offenbaren Nachtheil, wenn sie im allgemeinen urgeschichtlichen Ausdrucke „nach seinem Bilde" ihre specifische Urgerechtigkeit nachweisen wollen, die Katholiken, sofern sie das Uebernatürliche, das superadditum, den Gnadenstand des ersten Menschen exegetisch zu begründen haben. Denn, was die erstern betrifft, so geht aus Jak. 3, 9. und 1 Mos. 9, 6. unwidersprechlich hervor, daß das in allen Ständen des Menschen sich selbst gleiche oder doch unverlorne Persönliche ein Geschaffenseyn nach dem Bilde Gottes ist, und diese in der heiligen Schrift selbst enthaltene Erklärung weiset doch offenbar auf 1 Mos. 1, 26. zurück. Dagegen nehmen sie vergeblich (obgleich in Gemeinschaft mit Bellarmin) Kol. 3, 10. und die Parallelstelle des Briefs an die Epheser zu Hülfe, um die Identität des speciellern Ebenbildes mit der Urgerechtigkeit zu erlangen. Moses

und Paulus reden von demselben Schöpfer, aber nicht von demselben Schaffen, noch von demselben Geschöpfe, also auch nicht von demselben Bilde. Ueberhaupt ist es dogmatisch und exegetisch falsch, die neue Schöpfung als Herstellung der Urgerechtigkeit anzusehen, und die ganze Lehre vom Urstande ist dadurch verdunkelt und erschwert worden, daß sie an die Gerechtigkeit und Heiligkeit des neuen Menschen, freilich von den Reformatoren nicht zuerst, angeknüpft wurde. Die Ausdrücke rectus, rectitudo, bonus (Belg. Conf.) und dergleichen waren geeigneter als iustus, sanctus, um den Urstand zu bezeichnen, und werden dennoch die letztern angewandt, so müssen sie nach Maßgabe der erstern gefaßt werden. Die Kritik des Verfassers wirft sich darauf nicht, um so weniger, da er wohl fühlt, daß auch der Katholiken exegetisches Verfahren sich in diesem Puncte nicht fest vertreten lasse. Denn welcher heutige Schriftforscher wird mit Bellarmin aus Ps. 8. aus der Würde Ps. 49, 21., aus der Bekleidung des Menschen mit Kraft Sir. 17, 3., oder gar aus der Geschichte vom Samariter Luk. 10. eine Uebernatürlichkeit oder das Hinzugekommen- oder Weggenommenseyn der Urgerechtigkeit Adams erweisen wollen? Das einzige Wörtlein: „du bist Staub," 1 Mos. 3., könnte ihm zu Gute kommen, allein es betrifft die Seele nicht, von deren Gaben die Rede ist. Unser Kritiker greift deßhalb lieber das protestantische Dogma, wie es an sich ist, an, und findet es erstlich einseitig naturalistisch, weil es den Urstand in der bloßen Entwickelung der anerschaffnen Kraft und nicht als einen Gnadenstand begreift, zum Andern unpsychologisch, sofern es einen anerschaffnen Actus lehrt. Das letztre ist nun insoweit schon beseitigt worden, als sich aus den Worten der Symbole nicht ein Actus, sondern ein activer Habitus ergibt. Sind dona, sind propriae vires, vis ista efficiendi, Actionen des Geistes? Sind sie nicht vielmehr Fähigkeiten? Wenn sie nun dennoch nach un-

serer symbolischen Vorstellung und älteren Dogmatik sofort als Fertigkeiten erscheinen, so hat das seinen guten Grund in der Natur der Sache. Denn diese Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, ist mit andern Kräften und Bestimmungen von Anfang an zusammengeordnet, welche ihr zwar zur Veranlassung gereichen, aber zu gar keiner Hinderung oder Hemmung, vielmehr ihr zu Gebote stehen und dienen. Vom ersten Momente an des wirklichen menschlichen Daseyns tritt dieses gegenseitige Verhältniß ins Leben; und in dieser Beziehung ist also nothwendig, daß die anerschaffne Persönlichkeit sofort als lebendige Richtung, als stätige Wirkung, und dieß nicht nur, sondern auch als fromme und heilige Richtung gedacht werde. Der Person des ersten Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorgeht, ist entweder die Indifferenz oder das Böse oder das Gute anerschaffen. Wir glauben das Gute — totus sanctus erat Conf. Belg. — denn der menschliche Geist in seiner natürlichen Ebenbildlichkeit und an sich betrachtet, ist religiös, fromm, gottergeben, gerecht und heilig. Wäre die Indifferenz das schlechthin erste, so müßte der Mensch von Anfang sich bestimmt fühlen, zweien Herren oder keinem zu dienen; die Forderungen der Vernunft müßten von Anfang sich den sinnlichen nur gleichschätzen und mit diesen sich in die Selbstheit theilen wollen. Ja die Indifferenz, einem dennoch vernünftigen Wesen anerschaffen, führte im Grunde das Böse schon in dasselbe ein, weil allerdings die unwirksame Vernunft und die folglich unbeherrschte Sinnlichkeit in diesem doch wirklichen menschlichen Daseyn bereits das Böse constituiren würden. Daher verwandelt auch Bellarmin a) die ursprüngliche Indifferenz der menschlichen Natur in eine ursprüngliche Differenz, indem er behauptet, einem vernünftigen Geiste ist natürlich, das übersinnliche

a) De gratia primi hom. cap. 1.

Gute zu begehren, einem leiblichen Leben, auf das Sinnliche gerichtet zu ſeyn, folglich würde der Menſch nach ſeiner aus Leib und Geiſt zuſammengeſetzten Natur einen Widerſpruch und Widerſtreit in ſich ſelber bilden; er entblödet ſich ſogar nicht, hinzuzuſetzen, das jetzige Verderbniß der Natur ſey gar nicht zu begreifen, wenn nicht die urſprüngliche conditio materiae die causa efficiens dazu hergebe. Die Concupiscenz, ſagt er, iſt nicht von Gott, wie man aus Jak. 1. u. ſ. w. ſieht; wo ſoll ſie denn nun herſtammen, wenn nicht aus der Materie? Er vergißt, daß ſie *ja nun dennoch von Gott iſt*, denn der Gott, der dem Menſchen die Materie, nämlich den materiellen Leib anerſchaffen, hat ihm folglich die causa efficiens der Erbſünde anerſchaffen, freilich aber — bei hinzukommendem do*num* supernaturale — das Uebel vorläufig gut gemacht. Nein, dieſe ethiſche Indifferenz oder zuſtändliche Disharmonie am Menſchen nach ſeinem Stande in puris naturalibus kann die rechte Lehre nicht ſeyn; ſie verunreinigt die Schöpfung ſelbſt; ein älterer Dogmatiker a) beweiſt ſinnreich, daß die pura natura der Scholaſtiker im Grunde impura ſey. So bleibt nur übrig, daß der Menſch in urſprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit von Gott erſchaffen ſey, und daß ſeine höheren Gaben eben dadurch, daß ſie φύσει höhere waren, die niederen beherrſchten, folglich einen guten Menſchen conſtituirten b). Ganz unſtreitig ſtellt uns nun doch

a) I. W. Baier, Theol. Posit. p. 301.

b) Schleiermacher G. L. 1. 374. billigt den Satz von der anerſchaffnen Gerechtigkeit, ſofern er nur ſage, der erſte wirkliche Zuſtand könne nicht Sünde geweſen ſeyn. Er mißbilligt ihn, ſofern er eine wirkliche Macht bezeichnen ſolle, die die höhern Vermögen über die niedern ausgeübt, weil dieſe Macht dann nur in immer zunehmender Steigerung zu denken ſeyn würde. Und aus dem Grunde habe wahrſcheinlich die römiſche Kirche die urſprüngliche Sündloſigkeit lieber von einer außerordentlichen Einwirkung Gottes auf die Natur hergeleitet. Es wird ſich zeigen, glaub' ich, daß dem nicht ſo iſt.

auch die katholische Lehre einen solchen dar. Selbst Bellarmin schließt die Urgerechtigkeit zwar von der Natur, aber nicht von dem aus, was der Mensch in der Schöpfung und durch sie empfing. Seine zweite Propositon lautet: primus homo non quamlibet animi rectitudinem, sed ipsam etiam gratiam gratum facientem in creatione accepit. Ebenso frühere Scholastiker. Wenn nun dagegen auch die Protestanten, obgleich sie auf das connaturale der Urgerechtigkeit drangen, doch in der Natur selbst das Inhärirende a) der moralischen Vollkommenheit vom allgemeinen Substrate des menschlichen Seyns unterschieden und ebendamit generalem imaginem von imago specialis, also auch gewissermaßen eine Zugabe in der Urgerechtigkeit anerkannten; wenn wiederum die Katholiken b) nicht leugneten, auch die außernatürliche Gabe würde sich, wäre der Sündenfall nicht eingetreten, auf die Nachkommen fortgepflanzt haben, folglich sie auch einigermaßen naturalisirten — wie denn das in creatione acceptum im Grunde nur natürliches seyn kann —: dann ist kaum eine wesentliche Controvers noch übrig, oder doch die Theologie selbst in Auflösung derselben begriffen gewesen. Indessen konnte es doch dazu nicht kommen, so lange das praktische oder anderweitige Interesse für einen möglichst sündigen Naturstand vor dem Falle und einen möglichst sündlosen nach dem Falle vorhanden war und auf die Bestimmungen des ersteren einwirkte. Die Trennung der Natur von dem, was die Gnade wirkt, mußte dann immer auf's Neue geschärft werden. Unser Verfasser würdigt diese Controvers nicht gerade darnach, auf welcher Seite nun der nachfolgende Sündenfall in seiner Möglichkeit erklärbar bleibe oder undenkbar werde; und zwar uns scheint die katholische Lehre in dieser Hinsicht nichts erleichtert zu haben, weil die göttliche Gnadenmacht die Bewahrung wenigstens eben

a) Vergl. die Dogmatiker von Gerhard bis Budde.
b) S. Gerhard Conf. Cath. p. 1374.

so erwarten ließe, als die natürliche Macht nicht zu sündigen, oder noch mehr; und dann, weil in der bellarmin'schen Lehre ein gegenseitiges Sichverhalten zwischen Natur und Gnade nicht ausgedrückt ist, aus welchem das Zurücktreten der letzteren sich so verstehen ließe, wie wir es verstehen, wenn gesagt wird, der von uns betrübte heilige Geist verlasse uns. Freilich ist das liberum arbitrium da und muß alles erklären; allein wie es sich während des unschuldigen Standes, der Gnade gegenüber, erweise oder von der Gnade bestimmt werde, ist nicht in Erwähnung gekommen. Genug die Symbolik geht darauf nicht ein, sondern greift uns im Namen des Supernaturalismus an. S. 6. „Dieser könne nicht erst durch den Sündenfall begründet (?) werden, sondern lediglich durch die Einsicht, daß dem sich selbst überlassenen endlichen Menschengeiste als solchem eine wahre, lebendige Erkenntniß, welche sich in treuer, das Verhältniß zu allem geschöpflichen Daseyn durchdringenden Liebe Gottes bethätigt, an sich unmöglich sey, und nur dadurch möglich werde, daß Gottes Kraft sich mit der endlichen des Menschen vereinige und dadurch diese selbst zu einer unendlichen erhebe, wodurch das irrationale Verhältniß des endlichen Geistes zu seiner unendlichen Aufgabe ausgeglichen werde. Sowie die Offenbarung von Außen, so sey die innere Erleuchtung und Kräftigung unter allen Umständen unerläßlich. Die beiderseitige Wirkung Gottes laufe parallel, keine sey ohne die andere verständlich, und der Begriff ihrer unzertrennlichen Einheit bilde erst den vollkommenen Gegensatz gegen die naturalistische Vorstellung. Uebrigens schließe sich die eben entwickelte Lehre über den Urstand genau an die Lehre von der Restauration an, und enthalte eben darum, weil sie dieser nur nachgebildet sey, den Beweis, daß in der Kirche die einzig rationale Auffassung der Heilsanstalt in Christo zum Bewußtseyn gekommen." — Das Wahre, was durch diese Reflexion zu Tage kommt, z. B. die all-

gemeine Nothwendigkeit des Supernaturalismus oder die nothwendige Wechselwirkung des Wortes und Geistes ist nicht wider uns; das Andere aber vermögen wir nur für die Verirrung der katholischen Lehre selbst zu erklären, obgleich sich auch protestantische Theologen derselben hin und wieder theilhaft gemacht. Der Verf. sagt, die Lehre vom übernatürlichen Geschenke schließe sich an die Heilslehre an; das wäre das richtige, aber sie thut es nicht, sondern sie bildet sich den Momenten der Heilslehre nach, was ihr freilich Hr. M. zugleich nachrühmt, aber das ist eben ihr fehlerhaftes. Ich weiß, der Gegensatz von Natur und Gnade ist schon in sehr früher Zeit auf den Urstand übergetragen worden, wiewohl er in den ältesten Zeiten am meisten auf das Verhältniß der natürlichen Vergänglichkeit zur wirklichen Unsterblichkeit des Menschen vor dem Falle angewandt zu werden pflegte. Auch die Reformatoren und ihre Nachfolger (vergl. Gerhard in der Conf. cath.) nennen hin und wieder die Urgerechtigkeit mißbräuchlich und uneigentlich — Gnade. Es läßt sich dieß aber nur entschuldigen, keineswegs rechtfertigen, viel weniger ist die Uebertragung des Heilsbegriffs auf das ihm fremde Gebiet zu fordern und zu beloben. Gnade, nicht eigenschaftlich, sondern als Wirkung aufgefaßt, ist die göttliche Heilsbewirkung in der sündigen Menschheit im Gegensatze sowohl der Verdienstlichkeit und des Rechtsanspruchs, als der natürlichen Kraft und Fähigkeit. Die göttliche Liebe bestimmt sich zur Güte in Bezug auf den absoluten Gemeinstand der persönlichen Wesen, der Bedürfniß heißt, bestimmt sich zur Barmherzigkeit in Bezug auf den relativen status der Menschen, der Elend und Unglück ist, bestimmt sich zur Gnade in Bezug auf das in seiner Sünde bedürftige und unglückliche Wesen. Dieses Gnädige der göttlichen Liebe ist freilich so ewig, als die Liebe selbst, allein es tritt als unterscheidbare Wirkung, als Anstalt, Offenbarung und That nur hervor,

wo Sünde und sündige Menschheit sind. Es ist von dem verhältnißmäßigen Wirken der Gnade schon dann zwar zu reden, wenn die heilsame Gnade (σωτήριος) noch nicht aller Welt erscheint, wenn noch nicht offenbar und wirklich wird, daß Gott die Welt bis zur Hingabe des Eingebornen liebt, wenn dieß Geheimniß noch ein ἀποκεκρυμμένον bleibt; denn wie sollte es nicht schon Gnade seyn, daß der bundbrüchige und todesschuldige Mensch, dessen Dichten und Trachten bös ist von Jugend auf, in der Existenz, und daß ihm die kosmische Grundlage derselben nach dem sogenannten noachitischen Bunde 1 Mos. 8, 21 bis 9, 17 erhalten wird; schon die Verfügung Gottes, durch welche der Zucht- und Strafstand des Uebertreters 1 Mos. 3, 14—19 bestimmt wird, darf und soll zugleich *auf* Gnade gedeutet werden; nur weiter zurück findet sich die Anwendbarkeit dieses Begriffes nicht vor. Wendet man ihn dennoch dort an, wohin er nicht gehört, so wird der unschuldige Stand mit dem sündigen indifferenzirt; der Sünder erscheint immer mehr als der bloß Bedürftige, der eine Hülfe in Anspruch nimmt, dem reinen Adam aber, dem Geschöpfe Gottes, substituirt sich die Sünde. Und so dient dieser verworrene Sprachgebrauch eben jenem falschen Interesse, von dem wir schon geredet und gegen dessen Wirkungen der Protestantismus ewig zu Felde liegt, weil es weder die Tiefe des Falles, noch die Göttlichkeit und Fülle der Erlösung recht an das Licht kommen lassen will. Einmal die gratia gratum faciens auf das Gebiet des Urstandes verpflanzt, werden alsbald die andern Stücke der Heilsordnung sich nachziehen lassen; wie denn wirklich Einige die ursprüngliche Gerechtigkeit der Natur vindicirten, nur darum, daß der erste Mensch etwas hätte, wodurch er der heiligmachenden Gnade mit einigem Verdienste entgegen kommen könnte. So richtet sich am Ende das Paradies schon auf das kirchliche Verhältniß ein. Wie gesagt, auch die Protestanten haben einiges dergleichen

herzugetragen, in ungehöriger Nachfolge der Alten, als Kirche, Bund, Sacrament, daß Adam die Gabe der Bewahrung gefehlt, daß er vor dem Sündenfalle die Einwohnung des heiligen Geistes gehabt u. dergl., allein sie haben doch, mit dem Verfasser mißbräuchlich zu reden, ihrem Naturalismus in Ansehung des Urstandes im Ganzen nichts vergeben, und den Calixtus zu seiner Zeit tüchtig abgewiesen. Es folgt schon aus dem Bisherigen, daß wir, dem Ansinnen unseres Symbolikers entgegen, den Supernaturalismus der von ihm vertheidigten Lehre eben aus Gründen der supernaturalistischen Auffassung des Christenthums nicht zulassen können. So viel an ihm ist, wird auch hier die Regel des Sprachgebrauchs gänzlich verschoben, und nicht minder der theologische Gesichtspunct mit dem philosophischen indifferenzirt. Seit wann ist es in der Theologie Sitte, die theistische Denkart Supernaturalismus zu nennen? Es ist aber im Theismus schon, freilich so, wie er sich auch erst durch Vermittelung der Offenbarung völliger ausgebildet hat, begründet, eine göttliche Schöpfung, Erhaltung und Regierung zu glauben, folglich alle inneren Zustände und äußeren Umstände, die den seyenden, werdenden, gewordenen Menschen in seiner geistigen oder leiblichen Wirklichkeit angehen, durch göttliche Wirksamkeit, sie werde concursus, influxus oder wie immer genannt, bedingt und bestimmt zu denken. Den Naturalisten eben, wenn man unter ihnen nicht ganz ungeschichtlich Atheisten, Sensualisten, oder Leugner der göttlichen Erhaltung und Regierung versteht, ist es eigen, solchen Theismus allein, und die καινὴ κτίσις nicht anzuerkennen, und dadurch werden sie Deisten. Das ist demnach nicht der volle Gegensatz gegen die naturalistische Vorstellung, was Hr. M. S. 6 dafür ausgibt, nämlich den Parallelismus der inneren und äußeren göttlichen Einwirkung auf die Creatur und die Harmonie darin anzuerkennen. Sondern hiermit ist die positive Seite der natu-

ralistischen Lehre bezeichnet, welche ja eben nur deßhalb so heißt, weil sie sich gegen die Lehre vom Verderbniß der Natur und deren göttliche Erneuerung verneinend verhält. Indem der Naturalist in dieser Beziehung das Uebernatürliche leugnet und die Thatsachen des Heils und der Offenbarung in diesem Sinne naturalisirt — in dem andern, der Religion überhaupt, kann er sie ja nach wie vor supernaturalisiren — verläßt er auch die Spur, die ihn auf die Erkenntniß vom Urstande leiten könnte, denn er führt ohne Weiteres den jetzigen Naturstand bis auf den Anfangspunct der Existenz der menschlichen Gattung zurück, über den Anfang selbst sich seine eignen Gedanken und Hypothesen vorbehaltend. Der christliche Supernaturalist, mit ihm der protestantische Christ ist anders gestellt. Er erkennt auf der Spur der Offenbarung und schöpferischen Erlösung, indem er in ihr und mit ihr den Ausartungsstand des natürlichen Menschen erkennt, zugleich einen gewesenen Urstand an, der nicht mehr ist, einen Zustand, in welchem sich das Göttliche und Menschliche im Entstehen und Schaffen, im Erhalten und Bestehen, im Einwirken und Empfangen anders verhielt, und zwar so verhielt, daß weder die jetzige Zerfallenheit des Menschen mit Gott, noch die göttliche gnädige Wiederannahme des gefallenen Wesens, weder die jetzige Widersetzlichkeit des Menschen, noch die jetzige Offenbarungsart Gottes, überhaupt nicht die dermalige Sonderung der Dinge, und doch ein wahrer Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, und eine wahre göttliche Erhaltung und Regierung der Dinge Statt finden konnte. Hiermit aber dürfte der Angriff unseres Gegners auf die diesseitige Urstandslehre abgewandt, und diese selbst, wenigstens ihm gegenüber, vollständig gerechtfertigt erscheinen.

Unsere vorliegende Symbolik geht zur Lehre von der Erbsünde durch den Begriff über, den die Bekenntnisse von der Ursache des moralischen Bösen geben.

Und dieß mit um so größerem Rechte, da diese Frage, obgleich überwiegend speculativ, zu allen Zeiten theologischer Aufregung in der allgemeinen Kirche mit aufgeregt wird und in einen neuen Protest gegen die göttliche Ursachlichkeit des Bösen endigen muß. Eben dieser Protest wird in seiner ganzen Vollständigkeit während der katholisch-protestantischen Controvers des sechzehnten Jahrhunderts eingelegt. Denn wie sehr auch von den Reformatoren in ihrem Conflict mit Erasmus und dem menschlichen Wahlvermögen alle und jede Contingenz der bösen Handlungen bestritten wird, so daß sie in dieser Richtung nicht selten auf den Punct der Unausföhnbarkeit ätiologischer und teleologischer Betrachtung nicht ohne ihre eigne Schuld gerathen, so behalten sie sich doch selbst nicht nur die Hauptsätze von der Differenz des Guten und Bösen, von der Grundlosigkeit des letzteren, von der Heiligkeit Gottes, und der eignen Schuld Adams vor, sondern müssen auch zulassen, daß die allgemeine Kirche nach wie vor, ihre Schüler nicht ausgenommen, sich zu dem Grundsatze bekennt, **Deus non est causa mali, non est auctor peccati.** Die Calumnie, die ihnen und den Ihrigen daraus entstanden ist, daß sie absolute Nothwendigkeit in den menschlichen Handlungen behauptet haben, können sie freilich nicht hindern, denn in diesem Puncte fehlte es ihren Schutzwehren an Faßlichkeit: allein nur Unverstand oder böser Wille kann ihr offenbares Bekenntniß der Unaufrichtigkeit bezüchtigen, wenn sie im Zusammenhange mit all ihrer offenkundigen Lehre sagen:

Augsb. Bek. 19. Von Ursach der Sünden wird bei uns gelehrt, daß wiewohl Gott der Allmächtige die ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirkt doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes u. s. w. —

Also nicht erst am Schlusse der symbolischen Entwickelung der lutherischen Seite, sondern sogleich im ersten Be-

kenntnißacte derſelben wird es ausgeſprochen, was die Apologie und Concordienformel feierlich wiederholen. Die reformirten Symbole ſtimmen damit durchaus überein. Der Verfaſſer ſelbſt bezeugt es ihnen Allen, daß ſie ausſagen, Gott ſey der Urheber des Böſen nicht. Er führt deßfalls die expositio brevis und die galliſche Confeſſion an; wir finden wichtig hinzuzufügen, daß die ſo ſtrenge Schülerin Calvin's die Formula Consensus Helvetici ſich zum Begriffe der göttlichen Zulaſſung des Sündenfalles bekenne. Was war nun, wenn die nachfolgende Theologie der Proteſtanten nicht einmal bei ſo einfachem Satze ſtehen bleibt, ſondern ihn bis dahin ausführt, daß ſogar die Lehre der Scholaſtiker Deus est causa peccati per accidens ganz überflüſſig, ja unzuläſſig wird, was war nun, wenn Melanchthon, Bellarmin, Hollaz, Budde faſt mit ganz gleichen Argumentationen für die Aufrechthaltung des negativen Hauptſatzes ſtreiten, wohl rechtmäßiger, als daß die Einheit der Katholiken und Proteſtanten in dieſem Puncte anerkannt, dagegen die tridentiniſche Abwehr ganz gleicher göttlicher oder eigentlich göttlicher Bewirkung der böſen Werke der Menſchen auf die anfänglichen Aeußerungen Luther's, Melanchthon's u. ſ. w. bezogen und dadurch mit Beweggründen verſehen wurde? Was im Uebrigen der Verfaſſer über die beſondere Bedeutung oder Stellung dieſes Dogmas in jedem Bekenntniſſe kritiſches auszuführen hatte, wurde dadurch nicht gehindert. In der That verfährt er ganz anders. Er behauptet von vorn herein, das innerſte Weſen des Proteſtantismus bleibe unbegriffen, wenn nicht die verſchiedenen Antworten wohl erwogen würden, welche man auf die Frage „woher das Böſe" gegeben. Nun treten die verſchiedenen Antworten auf. Melanchthon: Deus non permittit, sed proprie operatur mala — Concil. Trid. VI, 6. si quis dixerit — mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie — anathema sit. Erſt hinterdrein folgt, daß

die sächsischen Reformatoren theils selbst von ihrer Lehre nachgelassen, theils damit keinen Platz in den Bekenntnissen ergriffen. Wohlan! Aber nun hängt doch noch in der Seele des Lesers die obige Behauptung, der Protestantismus lasse sich nicht begreifen, so er nicht anders als der Katholicismus über den Ursprung des Bösen denke, es entsteht also immer der Schein, das Bekenntniß sey in diesem Puncte mit sich selbst in Widerspruch, Gott sey dennoch nach dem innersten Gedanken desselben des Bösen Urheber. Noch viel heimlicher geht Hr. Dr. M. mit den reformirten Symbolen zu Werke. Sie können vor der breiten Musterung der Lehren Zwingli's, Calvin's und Beza's über die Vereinbarkeit der göttlichen Bewirkung des Bösen mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes eigentlich gar nicht zur Sprache kommen. Man soll sich erst mit den gottwidrigen Lehren der sogenannten Häupter der Kirche ganz erfüllen, um zu verstehen, daß die bekennenden Glieder am Ende nicht das sagen, was sie sagen. Denn die ganze Abhandlung schließt mit den Worten: „Hiernach sind nun die Stellen der reformirten Symbole zu würdigen; alle sagen sie, Gott sey der Urheber des Bösen nicht; in demselben Sinne nämlich, wie auch Zwingli, Calvin und Beza Gott noch zu purificiren suchen, nachdem sie die Freiheit des Menschen geleugnet hatten." Es ist schwer, das gerechte Urtheil über ein dergleichen Verfahren zurückzuhalten. In formaler Hinsicht verfährt hier der Verfasser nicht wie ein Symboliker, allenfalls wie ein Dogmenhistoriker; denn dessen Stellung scheint mir wenigstens eine ganz andere zu seyn. Was aber berechtigt ihn, irgend ein symbolisches Buch der Reformirten, geschweige denn alle, entweder den Lehren Zwingli's oder den Meinungen Beza's gerade in diesem Stücke dienstbar und verknechtet zu denken? Haben sich die sächsischen Reformatoren selbst verbessert, die schweizerischen aber nicht, so soll daraus folgen, alle reformirten Symbole müßten

die unverbesserte Lehre Calvin's u. s. w. in sich aufgenommen haben, während uns die Geschichte lehrt, daß die reformirte Kirche nur in einem sehr engen Kreise die wesentliche Erwählungslehre Calvin's sich aneignete, und nun selbst in der vollkommeneren Aneignung durch die formula consensus Helvetici, doch die calvinische Gleichmachung des permittere und operari sich nicht, sondern das Gegentheil aneignete, während wir gemeinschaftlich wissen, wie unabhängig die schweizerischen Symbole selbst, die deutschen nicht zu erwähnen, von Zwingli, Calvin und Beza theils der Zeit nach schon, theils dem Ort und Sinne der Gemeinden nach sich erhielten, während die thorner Declaration, ein symbolisches Buch der reformirten Kirche Preußens, welches den Protestantismus scharf und bündig wie wenige faßt und darstellt, abwehrend sagt, III, 1. 2. „Gott ist keineswegs der Urheber irgend einer Sünde, sondern der Quell und Ursprung alles Guten, der Hasser und Rächer alles Bösen. Es ist daher nichts als Verläumdung, wenn unsern Kirchen die schreckliche Lästerung beigemessen wird, daß wir Gott zum Urheber der Sünden machen; was wir von Herzen verabscheuen. Dabei erkennen wir die Vorsehung Gottes in Absicht auf die Sünde und über die Sünder an, ganz auf die Weise, wie die meisten Theologen der römischen Kirche lehren." Denn die thorner Declaration ist ihrer Beziehung wegen auf Polen allezeit geneigt, die Vereinigungspuncte zwischen protestantischer und katholischer Kirche aufzuweisen. Beobachten wir nun den Verfasser bei seiner Abschätzung und Darlegung der allerseits aufgegebenen anfänglichen Privatlehrart der Reformatoren. Eine bloße Ungenauigkeit ist es wohl, daß bei dem zweimal (S. 20. 26) angeführten Satze Calvin's cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante, die dazu gehörigen Worte sed suo vitio cadit weggelassen werden, denn obgleich sie meiner Ueberzeugung nach die göttliche Bewir-

kung des Falles, die im Sinne Calvin's lag, nicht aufheben, und dieß eben so wenig, als der spontaneus motus beim Beza, so gehören sie doch dazu ganz sicher, daß die Ursache des Sündenfalls auf keine Weise in der anerschaffenen Natur oder in der göttlichen Schöpfung gesucht werden sollte. Und in dieser Beziehung dürfte Hr. M. den Beza S. 26 N. 1 nicht richtig ausgelegt haben. Dieß wäre nun nicht zu erwähnen, wenn nur unser Kritiker die Fehlgriffe der Reformatoren recht ergründete, und also auch die Quellen ihres Irrthums, sofern sie in der heiligen Schrift selbst und in den immer wiederkehrenden Problemen der Philosophie fließen, behufs einer gerechten und lehrreichen Würdigung desselben sichtbar machte. Er verfährt aber hierbei mehr declamatorisch, als kritisch. Zum Beispiel: „Sollte sich auch jemand die befangenste Vorstellung von den Verirrungen der katholischen Kirche gebildet haben, möchte er die Behauptung wagen, daß alle dieselben zusammengenommen diese einzige aufwiegen?" Gesetzt, dieser jemand wäre überzeugt, daß die fragliche Lehre die Differenz des Guten und Bösen zerstöre und zur Sünde, zum epikurischen Leben, reize, das Gewissen ersticke u. s. w., so könnte er ihr unstreitig Böseres nun weiter nicht zueignen, aber es könnte doch seyn, daß er in seiner Befangenheit mehr als eine Lehre der Katholiken vorfände, von der er fürchten müßte, ja aus Erfahrung zu wissen vermeinte, daß sie den Menschen an Gottes Statt setze, daß sie Christum zum Sündendiener mache, zur Heuchelei, zum Hasse, zum Frevel privilegire und mit dem zusammenstimme, was Christus Matth. 23 an einer herrschenden Secte seiner Zeit aufgedeckt, und in diesem Falle würde es ihm doch hier schwerlich besser zu stehen scheinen, als dort. Wozu nützen nun dergleichen unkritische Ausfälle? Denn unkritisch ist der fragliche auch darum, weil er die möglichen Irrthümer einer Kirche mit dem angeblichen Irrthume eines Privatschriftstellers zusam-

menstellt. Wissenschaftliche Protestanten rechnen nicht alle Lehren, die sie in Schriften der Jesuiten finden, dem Jesuitenorden zu, viel weniger der katholischen Kirche, in der und mit welcher dieser Orden besteht. Das Folgende ist nicht weniger declamatorisch. Chemnitz hat den Melanchthon mit den Uebertreibungen der menschlichen Freiheit entschuldigt, die auf katholischer Seite herrschten. Darauf entgegnet Hr. M.: „Gleich als hätte die Frage: „Woher das Böse" im sechzehnten Jahrhunderte zuerst die Aufmerksamkeit der Christen in Anspruch genommen; gleich als ließe uns die heilige Schrift auch nur im Geringsten zweifelhaft, wie sie zu beantworten sey; gleich als wäre sie nicht schon im zweiten und dritten Jahrhundert von der Kirche wirklich gelöst worden." Entweder war Hr. M., als er dieß schrieb, im Besitze einer exegetischen und dogmenhistorischen Weisheit, von der er mehr hätte mittheilen sollen, oder er verleugnet hier die Kenntniß von theologischen Schwierigkeiten, die weder jetzt vollständig gelöst sind, noch es im sechzehnten oder gar im zweiten Jahrhunderte waren, eine Kenntniß, die wir ihm doch alle zutrauen dürfen. Welcher Historiker wird wohl heut zu Tage die Frage, wie Melanchthon auf die Behauptung der unbedingten Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen gerathen sey, sich mit der bloßen Unwissenheit, Gedankenlosigkeit, Vergessenheit, oder gar Widerspruchslust und Streitsucht des Mannes zu beantworten getrauen? Ist die Theologie des zweiten Jahrhunderts so glücklich gewesen, auch als Theologie diese große Frage für immer abzumachen, so hat sich freilich Augustin schon ganz unnützer und gedankenloser Weise zu jenen Sätzen bestimmen lassen, die in den Reformatoren, die im Bajus, im Jansenius wieder auflebten, und Schleiermacher, de Wette und Andere haben ihre Kirchengeschichte nicht gut gewußt, daß sie sich ein längst erledigtes Problem wieder zur Erörterung vornahmen. Was soll

man endlich von Rückert und Usteri halten, was von Tholuck, wenn sie mit dem 9. Cap. des Briefes an die Römer so umgehen, als könnte die Auslegung desselben noch etwas Fragliches und Schwieriges an sich haben. Nur wer den Antheil eines Irrthums an der Wahrheit zu suchen und zu finden bereit ist, macht sich würdig, ihn selbst zu erkennen und zu rügen. Das setzt denn auch in diesem Falle schlechterdings voraus, daß man den in Rede stehenden Absolutisten vor Allem zugestehe: sie haben sich in allen den Augenblicken, wo sie vor der harten Lehre selbst zurückscheueten, doch vom unvermittelten Schriftbuchstaben gefangen und gebunden gefühlt. Luthern gegen Erasmus und Calvin in den Institutionen ist es deutlich anzumerken, daß sie mit den Vorstellungen „Gefäße des Zornes gefertigt zum Verderben" und mit dem „Töpfer" gerungen haben. Sie beugten sich lieber der großen, ungeheueren Dunkelheit, als daß sie mit dem Lichte der gewöhnlichen Auslegungen liefen. Daß sie hier einen Knoten der ganzen Lehre vom Heile gefunden, wie sie ihn nicht gesucht, daß sie hier sich dann, um sich zu retten, mit ihrem „dunklen Willen Gottes," angepflanzt, daß Calvin nur von hier aus gewagt, eine Erschaffung, Fertigung zum Verderben, eine Herrlichkeit, die sich in ursprünglicher Strafgerichtsbarkeit eben sowohl gefiel, als in Barmherzigkeit, zu lehren und beharrlich zu behaupten, das mag kein Unbefangener verkennen. Einmal diesen Punct gefaßt, wie viel schließt sich dann Biblisches an! Sie, die sonst gewohnt waren, von dem Deutlichen aus das Dunkle zu fassen und anders nicht den Grund der Reformation gelegt hatten, als feststehend auf dem geoffenbarten Willen, der auf Buße und Glauben Leben und Seligkeit verheißt, sie, die eben deßhalb auch mitten durch ihre Theorieen hindurch und im glücklichen Widerspruche mit denselben auf alles mögliche und nöthige Streben und Werden hingetrieben haben, sie erklärten dennoch im vor-

liegenden Falle aus Dunkelem das Deutliche, nie zwar gemeint, etwas wieder aufzugeben, was sie in der ersten Richtung gewonnen, aber einerseits wohl durch den Gegensatz der Zeit dazu gereizt, wo möglich aus den tiefsten, unabsehbarsten Tiefen das Zürnen hervorzurufen über die herrschende Selbstgefälligkeit in verdienstlichen Werken und heilausspendender Machtvollkommenheit, andererseits sich bewußt, nur über unhaltbare scholastische Theorieen hinwegzugehen und sie mit einer, wenn nicht schärferen, doch tieferen und religiöseren Speculation zu vertauschen. Für's erste also dürfen sie ihrer Lehre halber nicht als böse, ruchlose Menschen behandelt werden, denn sie haben sich offenbar mit und nach dieser Lehre gegen den sittlichen Indifferentismus zwiefach entrüstet gezeigt, und es ist ihnen nicht in den Sinn gekommen, von der Heiligkeit des Gesetzes und Gewissens irgend etwas nachzulassen, wie denn der allergewaltsamste Redner des Dogma's, Theodor Beza, das homo cadit culpa sua so sehr urgirt, daß die Prädestination dazu bald in Präviſion, bald in etwas Hypothetisches überzugehen scheint a). Für's Andere dürfen sie nicht als gedankenlose Männer angesehen werden; denn sie dachten wirklich in Regionen, wo den Mehrsten das Denken vergeht, noch mit Anstrengung und mit verhältnißmäßiger Wahrheit, sie dachten etwas, wenn sie Nothwendigkeit von Zwang unterschieden, sie dachten eine verschiedenartige (nur intensiv gleiche) göttliche Bewirkung des Physischen und Ethischen; sie dachten etwas, wenn sie Gott außer dem Gesetz und über dem Gesetz denken lehrten, eine sich selbst setzende, überall von keiner Folgerung berührbare Gerechtigkeit, sie dachten etwas, wenn sie das Böse, von Gott bewirkt, als ein ihm dienstbares, mit dem Guten indifferenzirten, und es doch nach wie vor als ein detestandum vorstellten. Folgt man ihnen im Den-

a) Nachweisung davon in Aegid. Hunnii Artic. de providentia Dei p. 203 ff.

ken nicht, so sucht man die Ursache ihrer Irrthümer in allem Möglichen, nur nicht da, wo sie sich finden. Es war der religiösen Speculation schon oft widerfahren, daß sie, wenn sich in der angenommenen Wirklichkeit Anstöße gegen die Endursachen vorgefunden, z. B. ewige Strafen, Verdammniß oder Tod und Teufel, entweder die Dinge selbst vernichtet oder durch Zurückgehen auf die bewirkenden Ursachen den Endursachen selbst eine neue Bestimmung gegeben hatte. Dem Bösen und seiner Verdammniß einen bloß privativen Charakter zuzusprechen, war den Reformatoren vermöge ihres biblischen Lehrgrundes nicht möglich, so fuhren sie desto mehr zu und behaupteten, das Alles widerspricht dem Willen des heiligen Gottes so wenig, daß es ihm vielmehr einzig entspricht. Allein in dieser Abwehr aller dialektischen Vermittelungen oder aller hypothetischen Urtheile, lag ihr Fehler nicht vorzugsweise, wenn sie schon weder dem natürlichen Reize der durchgreifenden Verstandeseinheit, noch dem mystischen Gelüsten ganz entgangen zu seyn scheinen. Sondern sie fielen offenbar am Schriftbuchstaben und an einer ungeduldigen Nothwehr gegen den sich in alle mögliche Schlupfwinkel der Contingenz und Freiheit zurückziehenden Pelagianismus. Sie irrten, wenn sie die paulinische Ablehnung der Frage als eine Aufnahme derselben, den Ausgangspunct für einen Anfang christlicher Theorie hielten und darnach behandelten, wenn sie auf den verborgenen Willen Gottes sich beriefen und doch eben dieses verborgenen Willens Inhalt auf ihre Weise enthüllten, so daß der offenbare Wille mit Zweideutigkeit erfüllt wurde; sie irrten, wenn sie, um den Zorn und Haß der göttlichen Heiligkeit zu retten, statt ihn aus der heiligen und herrlichen Liebe abwehrend hervorgehen zu lassen, ihn unter dem Titel der Gerechtigkeit neben die Liebe in das ewige Wesen hinein auf den Thron einer nun leeren und kalten Majestät stellten; sie irrten, wenn sie, um die Wahrheit, daß Sünde selbst Strafe sey, ganz in Geltung zu bringen, mit der

ewigen Strafe den Anfang des zeitlichen Böſen ſetzten; ſie irrten endlich, wenn ihnen die zulaſſende Macht ein minus der Macht ſelbſt ſchien, da ſie ein plus conſtituirt, unangeſehen, daß ſie faſt mit dem ganzen Zeitalter über den Unterſchied eines Vermögens zum wahren Guten und eines Vermögens der Wahl hinwegfielen. So erſcheinen um die Zeit der Reformation zwei ſich einander hervorrufende Extreme, ein äußerſter Pelagianismus und Naturalismus, den die tridentiniſchen Dogmen ſelbſt mit abgewehrt haben, und ein äußerſter Auguſtinismus, den die proteſtantiſchen von ſich abgehalten und ausgeſchieden. Wer behauptet, der letztere ſey in keinem Artikel recht zu faſſen, wo nicht der abſolutiſtiſche Supernaturalismus, wie er in Privatſchriften der Reformatoren vorkommt, hinzu genommen werde, der muß es beweiſen. Ob die vorliegende Symbolik das eine oder das andere, oder beides thue, wird ſich in Zukunft zeigen.

2.

Ueber die katechetiſche Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit.

Von

Dr. K. Sack.

Diejenigen, welche an ein organiſches Verhältniß und gemeinſames Fortſchreiten der verſchiedenen Hauptzweige der Theologie, namentlich der ſyſtematiſchen und der praktiſchen, glauben, werden auch von der Katechetik eine gewiſſe Rückwirkung auf die Dogmatik erwarten. Immerhin mag die Dogmatik, auf echte Exegeſe geſtützt, es vermögen, ihre Begriffe zu dialektiſch-ſyſtematiſcher Klarheit und Beſtimmtheit zu entwickeln: dieſe Begriffe haben Be-

ziehungen zum gesammten Leben der Kirche, Formen nach den verschiedenen Stufen der Erkenntniß, endlich Anknüpfungen an die Mannichfaltigkeit der auffassenden Seelenkräfte, welche an sich nicht auf bloß dogmatischem Boden erkannt werden können, es sey denn, daß man in diesen unberechtigter Weise apologetische Urtheile und praktische Ideen hineinziehe. Werden nun jene Beziehungen, Formen und Anknüpfungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie (welche eine eben so strenge Wissenschaft ist, als die Dogmatik) erkannt, werden sie namentlich in der Katechetik in einer solchen Mittheilungsform kennbar gemacht, welche ihre Begründung im religiösen Leben der Kirchengenossen bis zu einem gewissen Grade verbürgt: so erscheinen sie dem Dogmatiker in einer erweiterten Gestalt, auf einer breiteren Grundlage, vermittelst einer ethisch-psychologischen Bewährung, welche nothwendiger Weise seine eigenen Operationen ihrem Ziele näher bringen muß. Diese Rückwirkung muß in demselben Maße bedeutender werden, in welchem die dogmatische Entwickelung theils weniger bestimmt sich auf die Exegese zurückwerfen, theils es nicht vermeiden kann, speculative Vordersätze zu Hülfe zu nehmen, welche selbst noch streitig sind. In diesem Falle hat die praktische Theologie, und namentlich die Katechetik den Vorzug, theils der dialektischen Entwickelung nicht zu bedürfen (d. h. der der Dogmen, denn die ihrer eigenen Regeln darf und muß sie unternehmen), theils mit den vorhandenen Resultaten der Exegese die mannichfaltigste praktische Anwendung zu verknüpfen, welche nur irgend sonst auf christlichen Gründen beruht; und durch beides ist sie eine natürliche Ergänzerin der Dogmatik. Dieses Verhältniß findet, mehr als bei anderen Dogmen, bei der Dreieinigkeitslehre Statt, und dieß ist der Hauptgrund, aus welchem ich Einiges über die katechetische Behandlung derselben vorlegen möchte.

Wenn man mich fragen sollte: Was meinst du eigentlich, die biblische Lehre von Vater, Sohn und Geist, oder

die kirchliche von einer Dreieinigkeit in Gott: so habe ich völliges Recht, diese Frage zurückzuweisen und vor der Hand unbeantwortet zu lassen, denn in ihr liegt die unbegründete Voraussetzung, es müsse einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden geben, es liegt die Entscheidung darin, das Kirchliche sey nicht das Biblische, und die Besorgniß, das Biblische sey gar nicht zu erheben zu kirchlicher Bestimmtheit und Objectivität: lauter Dinge, die ich von vorn herein zuzugeben gar nicht Willens bin. Statt einer Antwort auf jene Frage möchte ich vielmehr eine Art von Axiom aufstellen, welches, exegetisch und historisch begründet, auf den ganzen Gegenstand, wie ich glaube, ein nicht geringes Licht wirft, nämlich dieß: das Charakteristische dieser Lehre *besteht nicht* darin, wie man es lange Zeit ausschließlich gefaßt hat, daß in der Einheit Gottes eine Dreiheit erkannt werde, sondern vielmehr, daß in der offenbarten und in der Schrift gelehrten Dreiheit, Vater, Sohn und Geist, Gott der Einige erkannt werde. Die Dreiheit ist das Gegebene, die Einheit das religiös und theologisch zu Findende; die Dreiheit ist das Klare, exegetisch Entschiedene, ganz Unleugbare von christlichem Standpunct, die Einheit ist das Schwere, aber unerlaßlich dem Theologen als Aufgabe Gestellte, jedem Christen als unklareres Bewußtseyn Einwohnende, durch Belehrung Aufzuklärende; die Dreiheit ist das durch die religiöse Grundthatsache des persönlichen Lebens Christi in der Geschichte selbst sich Darstellende, die Einheit ist der auf der realen, objectiven Basis der göttlichen Thaten im erkennenden Glauben mit Nothwendigkeit sich bildende Gedanke, der Wesen und Wahrheit deßhalb in sich hat, weil er sich aus jenen Thatsachen entwickelt.

Aus dem Bisherigen wird sich das im Allgemeinen als das richtige Verfahren ergeben, daß die Dreieinigkeitslehre dem Katechumenen nicht auf einmal und an einem Orte mitgetheilt werde, denn wenn sie nur auf dem

Grund und Boden der bibliſch unterſchiedenen Dreiheit gefaßt werden kann: ſo ſetzt ſie auch zuvor eine Lehre vom Vater, eine vom Sohne, eine vom heiligen Geiſte voraus. Dennoch iſt nicht das die Meinung, daß die Dreieinigkeitslehre nur Zuſammenfaſſung, Reſultat, Schlußſtein des ganzen, mehr dogmatiſchen Theiles des Katechismus ſeyn ſolle und keine eigne Lehre, denn die göttliche Einheit folgt nur dann erſt aus dem Daſeyn der Dreiheit, wenn man dieſe von Anfang an in Bezug auf dieſe Einheit zeigt, ſo daß die Dreieinigkeitslehre an verſchiedenen Puncten mit wachſender Klarheit, doch jedesmal als ein Ganzes gefaßt werden muß, bis endlich zuletzt ihre volle theoretiſche und praktiſche Bedeutung in's Licht tritt. Hierdurch möchte ich meine Abweichung vom dogmatiſchen Verfahren Dr. Schleiermacher's bevorworten, indem dieſer die Dreieinigkeitslehre nur als einen Anhang behandelt, ohne welchen die Lehre vom Vater ſowohl, als die beiden übrigen ſchon hinreichend verſtanden werden könnten; zu geſchweigen, daß die Dogmatik mir Gründe zu haben ſcheint, die ganze Lehre auf einmal und in der Lehre vom ewigen Weſen Gottes zu behandeln, während die Katechetik dieſe Gründe nicht hat.

Fragt man nun, welches denn die Puncte ſeyen, wo die genannte Lehre fortſchreitend erläutert werden müſſe: ſo können es wohl nur die drei ſeyn, die Lehre von Gott dem Vater, die von Chriſtus, dem Sohne Gottes, und die vom heiligen Geiſte, wobei ich wohl als zugeſtanden vorausſetzen darf, daß jeder ſchriftlich, gedruckt oder im Geiſte vorhandene Leitfaden für den vollendenden Katechumenen- oder Confirmandenunterricht (denn vorzüglich von dieſem iſt die Rede) dieſe drei Lehren geſondert und ausdrücklich vortragen müſſe.

I. Was zuerſt die Lehre von Gott dem Vater, oder von Gott ſchlechthin betrifft: ſo muß ich damit anfangen, mich ganz gegen die Methode zu erklären, nach welcher die Drei-

einigkeitslehre vollständig am Schluſſe dieſes Artikels abgehandelt wird. Was ich hier meine, kann ich nicht deutlicher machen, als durch die Anführung der dieſe Lehre betreffenden Stellen in dem kurzen Unterricht in der chriſtlichen Lehre von J. G. Krafft, Eſſen, 1823, in welchem ſonſt ſchriftmäßigen und präciſen Büchlein des von mir innig verehrten, ſchon entſchlafenen Verfaſſers, am Schluſſe der Lehre „von Gott, deſſen Weſen und Eigenſchaften" Folgendes ſteht: „Frage. Was lehrt uns denn die heilige Schrift von Gott noch insbeſondere? Antwort. Daß in dem einigen göttlichen Weſen drei ſind, welche wir Perſonen nennen, Vater, Sohn und heiliger Geiſt. Matth. 28, 19. 2 Kor. 13, 13. Frage. Iſt denn auch Jeſus Chriſtus wahrer Gott? Antwort. Ja, denn es werden ihm beigelegt göttliche Namen, Eigenſchaften, Werke und Ehre. Joh. 1, 1—3. Joh. 5, 23. Hebr. 1, 6. 1 Tim. 3, 16. Frage. Was lehrt uns die heilige Schrift von dem heiligen Geiſte? Antwort. Daß er mit dem Vater und Sohne gleich wahrer Gott iſt in Ewigkeit. 1 Kor. 3, 16. 1 Kor. 12, 11. Frage. Welche verſchiedenen Aemter werden den drei Perſonen der Gottheit beigelegt? Antwort. Dem Vater die Schöpfung und Vorſehung; dem Sohne die Erlöſung; dem heiligen Geiſte die Heiligung." — Dieß iſt freilich im Weſentlichen ganz die ältere Methode, die in den lutheriſchen und reformirten Katechismen zwiſchen der Reformationszeit und dem einbrechenden Rationalismus gefunden wird, allein es iſt, wohl zu merken, weder die Methode des kleinen lutheriſchen, noch die des heidelbergiſchen Katechismus, denn jener hat gar nichts ausdrücklich über die Dreieinigkeit als eigene Lehre a), und dieſer hat die Lehre ganz kurz in der fünfundzwanzigſten Frage, eigentlich nur als Erläuterung der Eintheilung des apoſtoliſchen

a) Von den angehängten Frageſtücken wird hier mit Recht abgeſehen.

Glaubensbekenntnisses, nach welcher nun die Abhandlung der Glaubenslehren folgt, also vor der Lehre von Gott dem Vater, und so steht hier diese Lehre nicht an der oben angegebenen Stelle, sondern nachdem von des Menschen Elend schon vollständig und von der Person Jesu Christi, als des Erlösers, wenigstens einleitend gehandelt ist. Allein auch ohne diese bedeutenden Autoritäten würden innere Gründe hinlänglich gegen die angegebene Stellung sprechen. Denn soll diese Lehre bloß ein Anhang der von den göttlichen Eigenschaften seyn: so würde die Dreieinigkeit ja nur selbst als Eigenschaft erscheinen, und dieß kann doch keinesweges die Absicht seyn. Soll sie aber das Wesen Gottes selbst beschreiben: so würde dieß ja an dieser Stelle scheinen, durch Zusammenfassung der Eigenschaften erkannt werden zu können, welches wiederum unmöglich ist. Sie erscheint also hier als ein bloßer Anhang, auf den durch nichts vorbereitet seyn kann, und der hier überwiegend den Charakter der Willkürlichkeit, gleichsam der Auferlegung eines Glaubensgesetzes macht, welches denn durch die Nothwendigkeit, von drei Personen zu reden, ohne das Persönliche durch Kenntniß jeder einzelnen Person nahe gebracht zu haben, nur vermehrt wird. Eben so unmethodisch ist der Uebergang: Ist denn auch Jesus Christus wahrer Gott? Denn theils hat der Katechumen ja noch gar nichts Ausführliches über Jesus Christus gehört, jene Erkenntniß kann also aus keiner Kenntniß von Person und Werk Christi hervorgegangen seyn, theils liegt in der Antwort auf die erste der angegebenen Fragen keine Nöthigung, überhaupt an Jesus Christus, der zugleich Mensch ist, zu denken, da die Vorstellung des Sohnes als zweiter Person in Gott an sich und so als Lehre von Gott hingestellt, keinesweges auf den Menschen Jesus führt. Das einzige methodisch Nützliche dieser Stellung zeigt sich in der letzten Frage, durch welche der Uebergang zu der darauf folgenden Lehre von der Schöpfung

und Vorsehung bezweckt und in gewissem Maße erreicht wird. Allein abgesehen davon, daß diese Sonderung der drei geoffenbarten Werke Gottes in ihrer Allgemeinheit zu scharf auftritt, da sich nachher bei jedem Werke zeigen wird, wie jedes von allen drei Personen vollbracht wird: so würde der Uebergang zur Lehre von der Schöpfung und Vorsehung auch eben so klar und richtig von den wohlerklärten Eigenschaften der Macht und Weisheit, besonders aber von der Bezeichnung des göttlichen Wesens als Liebe gemacht werden, auf welche wir sogleich zurückkommen werden. Fragen wir uns nun, woher denn diese so weitverbreitete Methode, die doch weder schriftmäßig, noch natürlich und einfach ist, ihren Ursprung haben möchte: so müssen wir sagen, sie sey aus Vermischung des speculativ-dogmatischen und des biblisch-historischen Elements hervorgegangen, denn das ist speculativ und dogmatisch, das Wesen Gottes ohne Bezug auf den gepredigten Jesus Christus als dreieinig zu erkennen, und das ist biblisch-historisch, in Jesus Christus den Sohn zu erkennen. Diese Vermischung ist aber unkatechetisch, weßwegen wir uns auf irgend eine Weise einen reineren und fruchtbareren Anfangspunct für unsere Lehre verschaffen müssen.

Und welches wäre dieser? Ich kann nur zwei Puncte erkennen, an welchen dieselbe leise und vorbereitend anhebt, wie mir denn überhaupt die Lehre von Gott dem Vater als diejenige erscheint, in welcher die Dreieinigkeit noch am wenigsten klar wird, die vom Sohne als diejenige, in welcher die eigentliche Wurzel alles wahren Verständnisses der Lehre liegt, die vom heiligen Geiste aber als die, an welcher sich die Dreieinigkeitslehre als eine völlig klare und ausgebildete anlehnt. Der erste Punct ist der von der Einheit Gottes, der zweite der von Gott als Liebe.

Der Katechet ist genöthigt, die Einheit Gottes aus der Natur der Sache, im Gegensatze gegen Vielgötterei

und nach Zeugniſſen der Schrift beſtimmt zu lehren. Hier bietet ſich nun die Veranlaſſung dar, darauf hinzuweiſen, daß dieſe Einheit nicht menſchlich perſönlich als eine Einzelnheit dürfe gefaßt werden, daß in Gott das eigentliche Leben aller Geſchöpfe bleibend ſey, und daß, wenn von einer Mehrheit oder Dreiheit in Gott in chriſtlichen Schriften die Rede ſey (vielleicht kann man hier ſchon Vater, Sohn und Geiſt als Benennung des wahren Gottes in der chriſtlichen Kirche hiſtoriſch nennen), dieß ſeine weſentliche und wahre Einheit nicht aufhebe. Eine ſpeculative Beziehung der lebendigen Einheit auf die Dreiheit würde hier ganz am unrechten Orte ſeyn. Am Schluſſe der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften wird der Lehrer darauf kommen müſſen, die Fülle derſelben als das in Chriſtus offenbarte Weſen der Liebe zu zeigen. Denn in dieſer Allgemeinheit darf auf Chriſtus, als den Offenbarer Gottes, hier ſchon Rückſicht genommen werden, da von ihm als ſolchem in der grundlegenden Einleitung nothwendig ſchon muß die Rede geweſen ſeyn. Wer nun die Liebe als Weſen Gottes zu lehren unternimmt, wird, wie mir ſcheint, vorzüglich auf drei Beſtimmungen zurückgehen müſſen: Seligkeit, Selbſtmittheilung und Gemeinſchaft. Dieſe drei Merkmale, gründlich gefaßt, führen von ſelbſt auf Andeutungen der Dreiheit in Gott. Iſt Seligkeit in der Liebe, werde ich fragen, wohl anders denkbar, als durch reines und volles Wohlgefallen an einem Gegenſtande? Welcher Gegenſtand kann aber der Liebe Gottes durch ſich ſelbſt genug und werth ſeyn, als der, in dem Gott ſein eignes Weſen erkennt und liebt, den er gleichſam aus ſich hervorgehen ließ? Dieß führt darauf, daß Gott auf ewige und göttliche, alſo nie völlig begreifliche Weiſe das ewige Wort („den Logos" dürfen wir freilich den Kindern nicht ſagen, und „der Sohn" gehört ſchwerlich ſchon hierher) aus ſich geboren werden ließ, und an dieſem ſeinem Ebenbilde und Abglanze Wohlgefallen hatte, demſelben,

der nachher (dieß dürfen wir vorblickend sagen) Mensch wurde, durch den er die Welt schuf (nach Johannes 1, 3), und vermittelst dessen er den Patriarchen und Propheten auch sichtbar erschien. Mit diesem seinem Worte und Ebenbilde blieb er aber in ewiger, seliger Gemeinschaft durch denselben Geist, denn Gemeinschaft gehört eben so wesentlich zur Liebe als Selbstmittheilung und Seligkeit. Es wird von der Verschiedenheit der Bildungsstufen und Fassungskräfte der Katechumenen abhängen müssen, ob das Bezeichnete in kürzerer Andeutung oder in bestimmterer Form vorgetragen werden solle, allein es wird schwerlich bestritten werden können, daß weder mehr noch weniger eigentliche Lehre an dieser Stelle wird aufzustellen seyn.

II. Der katechetisch wichtigste Fortschritt im Vortrage der Dreieinigkeitslehre findet statt bei der Lehre vom Sohne Gottes und fällt fast ganz mit der Entwickelung dieser zusammen, weßhalb es auch unvermeidlich ist, daß die Nachweisung jenes Fortschritts sich vorzüglich in Andeutungen über die Behandlung der Lehre von Jesus Christus bewegt. Nachdem das mehr Geschichtliche der Namen Christus und Jesus erläutert worden ist, muß der Katechet vor aller Belehrung über die Aemter Christi den Begriff Sohn Gottes erklären, wozu ihm das von dem Heilande selbst gebrauchte Beiwort eingeboren (Joh. 3, 16) eine sehr erwünschte Hülfe darbietet. Dieß Wort als gleichbedeutend mit einzig und eigen nöthigt zuförderst zu der Anerkennung, daß Christus nicht in dem Sinne Sohn Gottes sey, wie die Vielheit der Engel oder der Gläubigen so genannt werde, noch weniger in dem ganz bildlichen der Adoption, wie das Volk Israel, oder der Machtähnlichkeit, wie die Obrigkeiten, sondern in einem schlechthin einzigen und eigentlichen. Ohne besondere Schwierigkeit läßt es sich klar machen, daß, wie der wahre, wirkliche Sohn eines Menschen von ihm die menschliche

Natur empfangen hat, Jesus nur deßhalb der wahre Sohn Gottes genannt werden könne, weil er die Natur und das Wesen Gottes, d. i. die Gottheit von Gott habe, und hieraus ergibt sich, daß in ihm Gottheit und Menschheit sey, oder die Gottheit des Menschen Jesus, oder daß er gleiches Wesens mit dem Vater sey. Da die Gottheit aber auch Ewigkeit in sich schließt: so ist es nun am rechten Orte, diejenigen Stellen aufzuzeigen und zu erklären, in welchen das ewige Seyn des Sohnes bei'm Vater gelehrt wird, vorzüglich Joh. 8, 58, Kol. 1, 15 — 18, Hebr. 1, 1 — 3. Durch eine gründliche Vereinigung von Joh. 1, 1 u. 2 mit Joh. 1, 14 geht man dann auf das beim ersten Artikel Berührte zurück, und lehrt, daß das mit Gott Einsseyende, über alle Kreaturen erhabene Wort und Ebenbild Gottes seit seiner menschlichen Geburt der Sohn Gottes heiße in dem Sinne des innigsten Einseyns nicht bloß der Gesinnung, sondern des Wesens, welches ebendeßhalb kein physisches, sondern ein hyperphysisches und göttliches sey. Ob hier der Ausdruck, Er ist zugleich Gott und Mensch, gebraucht werden solle, kann die Frage seyn, nicht deßhalb, weil nicht der ganze Inhalt dieses Gedankens gelehrt werden müsse, sondern weil der Ausdruck Vielen zu schwer, der Gedanke in dieser Bestimmtheit den meisten Katechumenen unvollziehbar seyn würde, und ihnen wahrscheinlich nichts Lebendiges mehr geben würde, als der richtig erklärte „der wahre Sohn Gottes." Dennoch verneine ich diese Frage keineswegs im Allgemeinen, sondern glaube, daß den gereifteren Katechumenen auch diese Form der in vielen Beziehungen wichtigsten aller Lehren gegeben werden müsse. Fragen wir nun, welche Frucht aus dieser Lehre theils rückwärts zum Verständniß der Gotteslehre, theils vorwärts für alles Uebrige und namentlich für die Dreieinigkeitslehre mit Sicherheit zu erwarten sey: so antworten wir, diese doppelte: 1) Daß alles Wort und Werk Christi als wahrhaftes und wesentliches Gotteswort und

Gotteswerk erscheint, und 2) daß alles Wort und Werk Gottes als stets, vor und nach der Menschwerdung, vermittelt durch den Sohn Gottes, durch Christus, erscheint. Durch das Erste erklärt sich besonders die Lehre vom Glauben und Gehorchen des Christen, welches Christus dem Sohne Gottes nicht zu leisten, wesentlich irreligiös und wider Gott ist. Durch das Zweite erläutert sich die Nothwendigkeit, Erlösung und Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben nur durch Christus von Gott zu erwarten, so daß hier den Sohn nicht zu wollen, ebenfalls ein bestimmter Widerspruch gegen den Vater ist. Die gründliche Belehrung besonders über den letzten Punct ist um so dringender, weil häufige Erfahrungen beweisen, daß fromme und wahrheitliebende Gemüther, denen diese Lehre vom Reden, Wirken des Vaters durch den Sohn nicht einmal rationalistisch geleugnet wurde, sondern denen sie (in einer dem dreisteren Rationalismus vorangehenden Weise) mehr socinianisch geschmälert wurde, nachher kaum mit unsäglicher Schwierigkeit, anleitungslos wie sie blieben in ihrer litterarischen und homiletischen Welt, sich zu dem Richtigen und Klaren hinfinden. Verhältnißmäßig wenige der besseren Menschen, selbst noch zu unserer Zeit, sind so irregeleitet, so durch Irrlehre beschädigt, daß sie dreist und offen zu sich und den Ihrigen sagen: Christus ist bloßer Mensch, und Sohn Gottes ist ein Ausdruck und Bild für seine sittliche Güte (dieß ist das traurige Ziel des eigentlichen Rationalismus), aber viele Edlere und Frömmere kämpfen mit einem socinianisch-arianischen Mittelbegriff, bei welchem sie das volle Vertrauen zu der Gotteskraft des Erlösers vielleicht bis an ihr Ende entbehren. Hier tröstet einigermaßen der geistvolle Ausspruch eines Freundes, der von solchen sagte: Obwohl ihnen Christus nicht Gott ist, so ist doch Gott ihnen Christus; d. h. sie sind innerlich genöthigt, sich den Vater in christusähnlicher Herablassung und Wirksamkeit zu denken,

und so haben sie denn wirklich im Innersten ihrer Seele einen Glauben an den ewigen Sohn, aber dieser ist ihnen nicht Eins mit Jesus Christus, und das soll doch seyn.

Was nun den Fortschritt der Dreieinigkeitslehre betrifft, wie er durch diese Lehre von Jesu Person gegeben ist: so knüpft er sich vorzüglich an die eigenen Verheißungen des Herrn vom heiligen Geiste an, weil er diesen als einen kommenden Anderen, einen Lehrer, einen seine Worte allein erst völlig klar Machenden verkündigt: so stellt er selbst sich in die Mitte zwischen dem Vater, der ihn gesandt, dessen Worte seine Worte, dessen Thaten seine Thaten sind (Joh. 14, 10. 11.), und dem Geiste, der durch sich selbst erfahren seyn will, der nur dem Glaubenden und Harrenden mitgetheilt werden soll. Man darf daher behaupten, daß die Kenntniß von Christi persönlicher Lehre, unter Voraussetzung der richtigen Auffassung seiner Gottheit, selbst schon das Wesen der Dreieinigkeitslehre in jedem aufrichtigen Gemüthe begründet, und dieß ist denn ohne Zweifel eine völlig biblische Begründung. Hiehin gehört nun die Behauptung, daß, zur Erzeugung dieses Resultats, die Gottheit und keineswegs die Göttlichkeit Christi gelehrt werden müsse. Dieser Ausdruck, der mit gleichem Rechte von der christlichen Religion, von der Bibel, den Sacramenten und vielem Anderen gebraucht werden darf, kann auf keine Weise das bezeichnen, was eine schriftmäßige Belehrung von Jesu Person in die Seelen pflanzen will, und alle nähere Bestimmung, alle Steigerung, alle subjective Innigkeit wird ganz unzulänglich seyn, theils auf diese Weise die unzweideutigste Schriftlehre wiederzugeben, theils irgend eine des Namens würdige biblische Dreieinigkeitslehre zu begründen. Entweder man lehrt die Göttlichkeit Christi und dann erfolgt (abgesehen von der Unschriftmäßigkeit) der Unitarismus im socinianischen und deistischen Sinne, oder man lehrt die wahre Gottheit Christi, dann gelangt man an das Ziel ei-

ner schriftmäßigen Dreieinigkeitslehre. Daß dabei die in der römischen Kirche häufige tadelnswerthe Praxis, wonach die wirkliche Menschheit Christi und sein Unterschied vom Vater fast vergessen wird, indem man ihn schlechthin den lieben Gott nennt, vermieden werden könne und müsse, geht aus dem Ganzen unserer Darstellung hervor.

III. Dieses Ziel selbst stellt sich uns nun aber erst durch das richtige Verfahren bei der Lehre vom heiligen Geiste vor Augen. In dieser Lehre, von welcher ja alle Lehre von der Kirche und, richtig angeknüpft, auch die ganze christliche Lebenslehre abhängt, kommt es zuerst darauf an, zu zeigen, daß der Geist Gottes, eben weil er der heilige Geist ist, nicht der Geist der Creaturen sey, daß also unter demselben nicht das den Creaturen anerschaffene Geistige, sondern der von Gott ausgehende, in seinem göttlichen Wesen bestimmt von allem Creatürlichgeistigen sich unterscheidende und in diesem Sichunterscheiden (welches deßhalb nicht ein Sichscheiden ist) der heilige Geist schlechthin, d. h. die geistig wirkende und sich mittheilende Heiligkeit Gottes selbst sey; welche Erklärung dadurch unterstützt werden muß, daß Heiligkeit auch als Eigenschaft nicht das sich streng Sondernde in Gott (was vielmehr gar nicht ist im Wesen Gottes), sondern die sich unbefleckbar rein behauptende Wirksamkeit Gottes sey a).

Ist nun auf diese Weise, mit mehr oder minder Ausführlichkeit, der Unterschied des heiligen Geistes vom Geiste der Welt und des Menschen klar gemacht: so gehe man dazu fort, zu zeigen, daß dieser eine Geist zugleich der Geist Christi sey, denn er wird nicht nur so genannt in der Schrift (Röm. 8, 9.), sondern auch deßhalb, weil der Sohn Got-

a) Hieraus geht hervor, daß der Ausdruck „der heilige Geist" gar nicht wahrhaft ersetzt werde durch den jetzt so häufig gebrauchten „der göttliche Geist."

tes seinem eigenthümlich persönlichen Wesen nach mit Gott Eins ist, und das Wesen Gottes persönlich in sich hat (Joh. 10, 37. 38.), muß das, was eben das Wesen Gottes, insofern es sich mittheilt, ist, der heilige Geist, nothwendig auch zum Wesen Christi gehören, Christus kann keinen andern Geist haben als den Geist des Vaters, und diesen hat er wirklich, d. h. er ist im Einssein mit dem Vater der Sender, Ausgießer des Geistes (Apost. 2, 33.; Joh. 15, 26.), oder, was dasselbe ist, Gott thut auch dieß größte seiner Werke durch den Sohn, wie sich dieß durch die Thatsache der ersten Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfest auf sehr populäre Weise zeigen läßt. Ist es nun klar geworden, daß der heilige Geist das sich selbst mittheilende Wesen des Vaters durch den Sohn ist: so ist doch aus Christi Worten klar, daß er ein Anderer sey, als Christus, denn er sagt: „der Vater wird euch einen andern Tröster senden," und auch ein Anderer als der Vater, da der, welcher vom Vater gesandt wird, doch ein Anderer seyn muß, als der sendende Vater. Da aber dieser Dritte zu Vater und Sohn als Geist schlechthin bezeichnet wird, also als Bewußtseyn, da ihm das Wissen, Reden, Lehren, Ueberzeugen, Austheilen, Unterstützen, Aufhelfen, Vertreten, Erforschen, und also eine Fülle selbstbewußter Werke zugeschrieben wird: so folgt daraus, daß der heilige Geist eine selbstbewußte Verschiedenheit vom Vater und Sohne in sich habe, welche aber sein Einssein im Wesen aller seiner Wirkungen (und er ist ganz Wirkung) nicht aufhebt. Hier sind wir an dem Puncte, wo die Einheit in der Dreiheit oder die Dreieinigkeit als richtigste Bezeichnung des göttlichen Wesens, Seyns und Wirkens von selbst und folgerichtig sich schon wirklich ergeben hat. Es bedarf nur weniger Sätze, um die theoretischpraktischen Beziehungen anzugeben, welche aus der Zusammenfassung dieser Lehre sich für das Ganze des katechetischen Stoffs ergeben.

1) Da Gott der Vater ewig Eins ist mit Christus dem

Sohne Gottes, und der heilige Geist wesentlich Eins mit dem Vater und dem Sohne, und dieß aus dem Worte Gottes hervorgeht: so ist es wichtig und nothwendig, sich das Wesen Gottes in dieser Dreiheit und als diese Dreiheit vorzustellen, welche wegen der innern Einheit Gottes mit Recht Dreieinigkeit heißt, es ist wahrhaft christlich und religiös, mit demjenigen Vorstellungsstoff, den die Kenntniß Christi und seiner Worte uns aus der Schrift an die Hand gibt, die Dreieinigkeit sich zu denken, und eben deßhalb mit dem Gedanken und Gefühle des Einen in derselben den des Andern also zu verbinden, daß man sich dieser göttlichen Einheit bewußt bleibt. Dieß kann und soll um so gewisser geschehen, da mit dem reinen Bewußtseyn von dem, was die Schrift von dem Einen der Drei sagt, das bestimmte Gefühl verbunden ist, ohne die Hinzunahme oder Mitvorstellung des Anderen könne jenes nicht durchgedacht und durchempfunden werden; und durchherrschende Gedankenempfindung gebührt der göttlichen Selbstoffenbarung in unserem Herzen. „Trachte also (so würde der Katechet mit einem paränetischen Uebergange diese erste Folgerung beschließen können), dir den Vater nie anders zu denken als im Sohne und abgebildet durch die Liebe, Macht und Heiligkeit des Sohnes, und wirkend durch denselben, sieh' aber auch in Jesus Christus dem Sohne Gottes stets den Vater, dessen Liebe du durch den Sohn erkennen und derselben theilhaftig werden, zu dem du immer völliger kommen sollst durch den Sohn. So wirst du inne werden, daß die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (1 Joh. 1, 3.) nur im heiligen Geiste seyn kann, und es wird die Erfahrung und der Gedanke von diesem dich auch führen bald mehr zum Lobe des Vaters, bald mehr zur Erkenntniß des Sohnes, bald auch zur gesammelten Betrachtung der Dreieinigkeit." So wird sich das schöne Wort eines Kirchenvaters noch jetzt an jedem christlichen Gemüthe bewähren: „Wenn ich an den Einen gedenke: so werde ich auf die Drei geführt;

und wenn ich die Drei mir vorstelle: so gelange ich an bei dem Einen." Hierauf beruht auch die Zuversicht, in der Anrufung Christi den Vater mit anzurufen, und den Vater gar nicht lebendig anrufen zu können, ohne im Grunde des Herzens der Vermittelung des Sohnes gewiß zu seyn, so zwar, daß beides unter solcher Wirkung des heiligen Geistes geschieht, wobei dieser, auch ohne besondere Anrufung, verherrlicht wird. Ebenso rechtmäßig erscheint es aber auch, unter Anregung umfassenderer Betrachtung Vater, Sohn und heiligen Geist als den einigen geoffenbarten Gott anzurufen. Und dieß war so innig verwebt mit der Glaubenssicherheit unserer Väter, daß man auch da, wo sie nicht die Dreieinigkeit nennen, ihren Worten abfühlt, daß sie sie meinen und festhalten, und durchaus nicht bloß dann, wenn sie, in feierlicherer Bestimmtheit, „der Herr" sagen, sondern auch dann, wenn sie „Gott" sagen, und von dieser Bezeichnung gehen sie mit innerer Leichtigkeit und Wahrheit zu der Nennung Jesu über und umgekehrt, ohne im mindesten die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Menschheit fallen zu lassen.

2) Die zweite Folgerung aus der vollendeten Lehre vom Einsseyn des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne, ist die, daß Alles, was Gott der Vater durch Christus thut, er im heiligen Geiste thut, also daß nur diejenigen, welche vom Geiste des Herrn sich beleben lassen, der Werke Gottes sich bewußt freuen können. Wenn jene erste Folgerung das Deistische und Socinianische in dem Begriffe Gottes abschneidet: so diese das Naturalistische und Pelagianische in der Behandlung der religiösen Verhältnisse. Wenn derjenige, der nicht auf lebendige Weise das Wirken und Wehen des heiligen Geistes in sich erfährt, eben deßhalb in dem Gedanken Gottes und dem Verhältnisse zu Christus das Wahre unmöglich haben kann: so muß auch derjenige, welcher das Wirken Gottes und Christi in der Gemeinschaft des heiligen Geistes leugnet, an einer sol-

chen Ueberschätzung des Natürlichen, des Geschaffenen, des creatürlich Geistigen leiden, wodurch ihm der ganze Standpunct verrückt, die ganze innere Gemüthsverfassung gestört wird. Ja, wenn Gott Natur wäre, nur die höchste, allumschließende; wenn Christus bloß die Blüthe der natürlichen Welt wäre: dann brauchtest du keiner Wirkung des heiligen Geistes, um religiös zu seyn und mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft zu haben, dann möchtest du in der frischen und sinnlichen Blüthe deiner Geistes- und Leibeskraft dich vor Gott hinstellen, oder gar dich seiner bemächtigen. Aber da es nun nicht so ist, und bloß deßhalb, weil es nicht so ist, und weil Gott auch heiliger Geist ist, kannst und darfst du jenes nicht, und es wäre von deiner Seite, der du Gott durch die rechte Katechismuslehre erkannt hast, der Inbegriff der Frechheit, wenn du gegen Gott und Christus dich verhalten wolltest, als wären sie Natur oder natürlicher Geist; sondern du mußt dich in ernster Selbstverleugnung strafen und überzeugen lassen von dem heiligen Geiste, der erst unter Austilgung deiner sinnlichselbstischen Unreinheit dir das rechte Licht aufgehen lassen kann. Hier also liegt das katechetische Mittel, um die aufwachsende Jugendwelt von den Greueln saintsimonistischer französischer und deutscher Naturvergötterung zu bewahren, und hier liegt die Erklärung eines Theils der Dinge, die uns vor Augen liegen.

3) Die dritte und für das Verhalten des Christen gegen das Wort Gottes und die Mittel der göttlichen Gnade wichtige Folgerung aus der Dreieinigkeitslehre besteht in der Anerkennung, daß Alles, was der heilige Geist redet und thut, göttlich und christlich sey, d. h. sowohl Gottes als Christi Wort und Werk sey. Denn so gewiß der heilige Geist als ein redender und wirkender Geist beschrieben wird: so klar zeigen sich vermittelst des richtigen Begriffs vom heiligen Geiste auch gewisse Reden als die seinigen, gewisse Werke als von ihm gewirkte, und diese sind

wegen seines Einsseyns mit Gott und Christus auch des Vaters und des Sohnes Worte und Werke. Um nun zuerst bei den Worten stehen zu bleiben: so erscheinen die echten Schriften des alten Testaments als eingegeben vom heiligen Geiste. Denn da Christus selbst versichert von Schriftstellern des alten Testaments, sie seyen im Geiste gewesen, als sie schrieben (Matth. 22, 43.), und da die durch sein ganzes Lehren hindurchgehende Bestätigung der prophetischen Schriften und des Gesetzes doch den Verfassern von jenen und von diesem nichts Geringeres beilegen kann, als dem David, da nur aus der Annahme, die Schriften des alten Testaments seyen im Geiste Gottes geschrieben, sich Aeußerungen erklären lassen wie diese: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden; es muß Alles erfüllt werden, was von mir geschrieben steht; die Schrift ist's, die von mir zeuget;" da ferner Erklärungen seiner Jünger, wie die des Petrus: „Getrieben von dem heiligen Geiste haben die heiligen Menschen Gottes geredet," zurückweisen auf die von dem Herrn erhaltene Belehrung (Luk. 24, 45., vgl. auch 1 Petr. 1, 11), und da es doch nur Einen Geist Gottes geben kann, der vor Christus auf den Propheten ruhte, und der nach Christus über alles Volk der Gläubigen ausgegossen wurde: so folgt daraus: die Schriften des alten Testaments sind Reden des heiligen Geistes, der den Schriftstellern ihre Verstandeskräfte nicht nur lassend, sondern sie zum rechten Verständnisse erhebend, der eigentliche Urheber der Gedanken und der gerade so gebrauchten Worte der heiligen Schriften ist. Da aber dieser heilige Geist dem Christen bekannt ist als Eins mit dem Vater und dem Sohne, so sind diese Schriften auch Gottes und Christi Wort, und nur deßhalb sind sie es, weil der heilige Geist nach dem Zeugnisse Christi auf ihren Verfassern ruhte. Hier zeigt sich der Unterschied von Offenbarung und Schrift. Die Offenbarung war da in geschichtlicher Folge vor der Schrift, und in ihr waren stets Worte Gottes aus wun-

derbarer, übernatürlicher Eröffnung und Erscheinung, in welcher aber der Logos, Jehovah in seiner Sichtbarkeit, der Sohn, viel bestimmter hervortrat als der heilige Geist. Bei der Abfassung der Schriften trat das Wunderbare und Uebernatürliche sehr zurück, und das stille, klare Wirken des Geistes Gottes hervor, dessen Wesen und Art es ist, zwar in sich selbst über aller Natur zu seyn, aber in seinen Wirkungen an der Seele des Menschen sich von vorn herein so innig zu vereinigen mit den natürlich anerschaffenen Kräften, daß hier das Uebernatürliche von dem Natürlichen zu scheiden, gar nicht mehr im Bedürfnisse des religiösen Sinnes liegt. Es war daher eine Einseitigkeit der älteren Theologie, die Uebernatürlichkeit des Ursprungs der Schrift mit der Göttlichkeit derselben gleichzusetzen, denn ihr Ursprung ist ja der heilige Geist in den Verfassern, nicht ohne sie oder außer ihnen. Es war aber eine eben so große Einseitigkeit und eine noch größere Verirrung der rationalisirenden Gegner der älteren Theologie, theils Offenbarung und Wunder, nachdem man sie bei der Entstehung der Schrift nicht als Hauptfactoren erkennen konnte, auch bei den göttlichen Thatsachen, die die Schrift erzählt, zu verkennen; theils die unterscheidende Göttlichkeit der Schrift deßhalb aufzugeben, weil sie als Schrift nicht übernatürlich entstanden ist. Ein von dem Begriffe der Offenbarung und des Wunders (der begründend und wesentlich ist für das Ganze der christlichen Religionslehre) relativ unabhängiger und doch ganz bestimmter Inspirationsbegriff ist wie dogmatisch so katechetisch großes Bedürfniß der Zeit, und ergibt sich auf das Bündigste aus dem rechten trinitarischen Begriff vom heiligen Geiste, während bis zu diesem Puncte und in der Einleitung von der Schrift mehr apologetisch-historisch, d. h. als glaubwürdiger von dem Herrn bestätigter, Urkunde der göttlichen Offenbarung zu reden ist. Schön schließt sich daran später die tiefere Lehre von der wahren Eingebung der Schrift, und diese Lehre umfaßt dann auch

das neue Testament, wie folgende Bemerkungen zeigen werden. Den Aposteln verspricht Christus den heiligen Geist als inwendigen untrüglichen Lehrer, ja als redend aus ihnen im öffentlichen Berufe, das Evangelium zu bezeugen, und bis zum Empfangen desselben fühlen sie sich auch ganz unfähig, dieses öffentliche Werk der Verkündigung zu treiben. Seit der Ausgießung dieses Geistes ist Alles verändert. Sie reden und handeln öffentlich im vollen Bewußtseyn, von dem sich im heiligen Geiste mittheilenden Herrn regiert und erleuchtet zu seyn. Nun schreiben sie auch, und im öffentlich kirchlichen Berufe als die Zeugen Christi, als die Hirten der Kirche, ja Paulus als der zum Apostelamt von Christus persönlich Berufene. Sollten sie in dieser Thätigkeit den heiligen Geist nicht haben? Gewiß, sie haben ihn, und reichlicher erleuchtend, zwar nicht Größeres aufschließend, aber das Eine Große klarer bezeichnend und noch inniger sich mit ihrer persönlichen Erfahrung einigend, als dieß alles bei den Propheten der Fall war. So ist denn die Schriftensammlung, die von ihnen und einigen ihrer nächsten Gehülfen verfaßt ist, nicht minder und nicht mehr vom heiligen Geiste eingegeben, als die der Propheten, und darum stellt auch sie sich dar als Rede dieses Geistes, und somit als Gottes und Christi. Da sie aber, was Inhalt und Form betrifft, Ein Ganzes ausmacht mit jener auch den ewigen Rath Gottes schon bezeugenden der Propheten: so ist es der heilige Geist selbst, der in den Gläubigen beide Sammlungen als Eine heilige Schrift darstellt und bezeugt, der, lebend in den Herzen, von sich in der Schrift zeugt, und diese heißt mit Recht das göttliche Wort, weil vermittelst des einwohnenden Geistes die Gläubigen Alles in ihr, nicht als Offenbarung, aber wohl als Wort des Geistes Gottes erkennen.

Indem der Geist Gottes die Einheit beider Theile der Schrift den Gläubigen bezeugt, geht er gewissermaßen über die Schrift hinaus, da zwar die Göttlichkeit des alten Te-

ſtaments, aber nicht die des neuen ausdrücklich und wörtlich in der Schrift behauptet wird. Allein dieſes Hinausgehen iſt nur die nothwendige Zuſammenfaſſung des Empiriſch-äußerlichen, was die Schrift als buchſtäbliches Wort an ſich hat, und hier zeigt ſich nun der Uebergang von den Worten zu den Werken des Geiſtes, gewöhnlich genannt Gnadenwirkungen, deren göttlicher Urſprung und Uebereinſtimmung mit dem Worte Gottes und Chriſti noch einiger Auseinanderſetzung bedarf.

Als Werke des heiligen Geiſtes kündigen ſich alle diejenigen Gedanken, Antriebe, Kräfte und Geſinnungen an, die der Menſch ſich bewußt iſt im Gegenſatze gegen ſeine natürlichſelbſtiſche Neigung durch den Glauben an Chriſtus und den Umgang mit ihm und ſeinem Worte erlangt zu haben. Da aber Alles, was der Geiſt wirkt, auch Werk des Vaters und des Sohnes iſt: ſo hat der Gläubige nicht nur die große Zuverſicht, daß Gott ſelbſt gewürdigt hat dieſes und jenes, ja ein ganzes zuſammenhängendes neues Leben in ihm zu wirken (und hieraus muß nothwendig eine die unzählbaren Urſachen ſeiner Traurigkeit kräftig überwiegende Freudigkeit hervorgehen), ſondern auch die fortwährende Verpflichtung, der Stimme des heiligen Geiſtes in ihm und im Munde anderer Gläubigen als Gottes Stimme zu gehorchen und mit der ganzen Ehrerbietung, Demuth und Sammlung auf ſie zu achten, welche dem Menſchen gegen Gott gebührt. So erſt hat der Chriſt einen innern Lehrer, Berather und Tröſter, welcher die Schrift ſelbſt erſt recht lebendig verſtehen lehrt und ihn bei jedem Schritte zu dem Gottgefälligen antreibt. Hier nun würde die Gefahr der Schwärmerei und der Verwechſelung fleiſchlicher Antriebe mit geiſtlichen Wirkungen eintreten, wenn nicht die Lehre von der Einheit des heiligen Geiſtes mit dem Vater und dem Sohne es klar machte, daß nur das des Geiſtes Werk ſeyn könne, was mit dem Worte Chriſti und Gottes in der Schrift übereinſtimmt.

Denn da das Wort beider Testamente anerkannt worden als das Wort des heiligen Geistes: so muß sein Werk mit diesem Worte übereinstimmen, ja eine jede Wirkung und Antrieb wird unfehlbar das Werk des eigenen, dem Fleische dienstbar gewordenen Geistes seyn, in dem ein Widerspruch mit den Aussprüchen der Schrift vorhanden ist. Hieraus folgt für den Gläubigen der Grundsatz, die Antriebe seines Willens und die Gedanken seines Herzens nach dem ihm bereits Klaren der Schrift zu prüfen, und gegen Alles mißtrauisch zu seyn, was ein näheres oder entfernteres Element des Widerspruchs gegen die Schrift enthält. Weit entfernt, daß hierin ein Zirkel enthalten wäre, als wenn nämlich die Schrift durch den Geist klar und der Geist doch nur durch die Schrift gewiß würde (dieß ist die falsche Stellung der Sache durch die, welche eine äußerlichkirchliche Autorität für den Glauben nöthig finden): ist es ja nur die Geisteswirkung in mir der subjectiven Person, welche nach der Schrift gemessen wird, der heilige Geist ist vorher schon anerkannt als Urheber der Schrift, und diejenige Klarheit über ihre Hauptaussprüche, die er jedem Gläubigen an Christus von Anfang an gibt, dient zum Faden bei der weitern Forschung und zum Unterscheidungsmittel seiner Wirkungen von denen der Natur. Diejenigen aber, welche sich der Einheit des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne nicht bewußt werden, können theils die Schrift nicht als eine solche ansehen, der sie ihre eigenen Gedanken und Antriebe unterzuordnen schuldig seyen, theils werden sie geneigt seyn, die edelsten Wirkungen der Gnade in ihnen selbst für Wirkungen ihres Genius zu halten oder umgekehrt, und im ersten Falle werden sie stolz auf eigene Kraft, im zweiten hochmüthig wegen einer vermeintlichen Gnade, in deren Besitz sie fortfahren, sich selbst zu suchen. So ist es möglich, die Katechumenen einerseits an den heiligen Geist zu weisen, der ihnen die

Schrift aufschließen wird, andererseits die Schrift ihnen hinzugeben als den Prüfstein ihrer Gedanken und Antriebe. Und dieß ist der höchste Zweck des Katechumenenunterrichts, die Gemeinschaft des Geistes in der Kirche innig zu verbinden mit solchem Leben der Kirchenglieder in der Schrift, daß aus der ursprünglichen und durch das Leben des Herrn immer lebendigerhaltenen Kraft des Schriftworts immer neue Erkenntniß und Liebe der Kirche zufließe.

Es gibt noch eine andere Lehre des Katechismus, durch welche die bisherige Erläuterung mit ihren Folgen einen sicheren Schlußpunct und eine klare Zusammenfassung erhält; dieß ist die Lehre von der Taufe. Da der Herr befiehlt, zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes: so kann die Ueberzeugung nicht abgewehrt werden, Christus wolle die wesentliche Einheit und die göttliche Zusammenwirkung seiner selbst mit dem Vater und dem heiligen Geiste jedem Täufling zum Glauben werden lassen. Denn wie man auch das große, vielleicht bei der Vollendung der Theologie erst ganz zu verstehende Wort „im Namen" fasse, entweder mehr als „im Auftrage, der begleitet ist von Mitwirkung," oder mehr als „zum Glauben, der die wahre Anbetung in sich schließt," immer wird sich eine solche Zusammenstellung des Vaters mit dem Sohne und des Geistes mit beiden nicht denken lassen, ohne eine Einheit des Wesens und Wirkens, welche eben der ganze Gegenstand der Lehre von der Dreieinigkeit ist.

Am Schlusse möchte ich die Bemerkung hinzufügen, daß auf keinem Puncte der katechetischen Erläuterung sich uns die Nothwendigkeit ergeben hat, von „den drei Personen der Gottheit" zu sprechen. Denn als wir zum Sohne kamen, welcher sich durch das ganze Evangelium als göttliche Person darstellt, kannten wir den Vater schon als den einigen Gott, der persönlich, aber über aller mensch-

lichen Persönlichkeit erhaben ist. Der heilige Geist wurde aber hinlänglich und in der That auch als persönlich bezeichnet dadurch, daß er der vom Vater und Sohn verschiedene und doch beider Geist sey. Noch weniger fand sich irgend eine Veranlassung zu der Ausdrucksweise: „Gott Sohn" und „Gott heiliger Geist," denn der Grund, welcher es didaktisch und sprachlich natürlich macht „Gott der Vater" zu sagen, nämlich daß die Verschiedenheit Gottes von allem Creatürlichen und seine Beziehung zum Sohne und allem göttlichen Leben in der Menschheit dadurch bezeichnet werden soll, fällt beim Sohne weg, zu welchem das Creatürliche der Menschheit persönlich gehört; beim heiligen Geiste bedarf es des Ausdrucks nicht, denn das absolut und an sich Heilige bezeichnet schon die Gottheit. Ich bin weit entfernt, jenen Ausdrucksweisen soviel Uebels nachzusagen, als selbst manche Gläubige gethan haben, und ich weiß, wie große und erleuchtete Männer sie für nützlich gehalten, aber ich sehe wichtige Gründe, daran zu erinnern, daß sie nicht schriftmäßig sind, und daß die reine Lehre des Katechismus ihrer nicht bedarf.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetiſche Analekten.

Von

Prof. H. E. M. Rettig.

(Fortſetzung. Vgl. Theol. Studd. u. Kritt. 1830. Heft 1.)

IV.

עַל הָאֲבָנִים. Exod. I, 16. vgl. mit Jer. XVIII, 3.

Auf eine ſehr geiſtreiche Weiſe hat jüngſt Herr Böttcher in Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie (2. Bd. 1. Hft. S. 49 ff.) dieſe vielbeſprochenen Worte verhandelt, ihre gewöhnliche völlig ungenügende Erklärung zurückgewieſen, und eine neue aufgeſtellt, welche in ihrem Reſultate wohl ſchwerlich angefochten werden dürfte. In der Begründung und Wendung der Wortbedeutung ſcheint jedoch, gerade aus dem Princip wiſſenſchaftlicher Sprachforſchung, auf welches B., und nicht mit Unrecht, ſo großen Werth legt, ein anderer Weg zur Gewinnung des Begriffs zu wählen. Es wird hier auf den S. 48 lit. h aufgeſtellten Satz Rückſicht genommen, „daß bei jeder Wort- und Gedankenerforſchung, unter lebhafter Vergegenwärtigung des in Wörtern und Sätzen Dargeſtellten, mehr als die gewöhnliche, der Natur wie dem Leben entfremdete Bücher- und Buchſtabengelehrſam-

keit zuläßt, auch die Sachen in ihren erfahrungsmäßigen Eigenschaften und Verhältnissen in Betracht zu nehmen seyen."

Allerdings mit Rücksicht auf diese selbstgesetzte Forderung ist die ganze Abhandlung, besonders in ihrem negirenden Theile, gehalten. Denn nachdem Herr B. zuvörderst auf das Auffallende hingewiesen, in der einen der angezeigten Stellen an eine „mühlsteinartige Töpferscheibe," in der andern an eine „steinerne Deckelwanne" zu denken, auf das Anstößige der Paarung zweier so verschieden gestalteten, so verschieden gebrauchten Geräthe, bloß der Einheit des sehr unwesentlichen Stoffs wegen; nachgewiesen, daß zu Töpferscheiben wohl nie Stein gewählt ward, überhaupt eine Vergleichung mit dem Mühlsteinwerk, bei welchem der eine Stein ruht, der andere sich bewegt, dagegen aber die Vergleichung mit den Scheiben antiker Lastwagen (vgl. τροχός, rota a) ꝛc.) wohl zulässig sey, auch in den Haushaltungen damals schwerlich steinerne, wohl aber hölzerne und irdene Gefäße gebräuchlich gewesen; darauf aufmerksam gemacht, daß Mühlsteine und Töpferscheiben mit jener erfundenen Deckelwanne wohl schwerlich eine Vergleichung zuließen, und daß selbst kein Analogon für eine Verwandtschaft des אַבְנַיִם mit אֶבֶן = Stein sich finde und die ganze Erfindung der nicht ohne die sichersten Gründe aufzugebenden exegetischen Tradition von dem „Geburtsstuhl" widerspreche: kommt er S. 52 seiner Erklärung näher. „Wenn der hebräischen Hebammen Geschäfte bei einer Positur erwähnt wird, die gleich der des arbeitenden Töpfers in der Bibel selbst mit עַל הָאַבְנָיִם bezeichnet ist: so braucht man in der That nur eine Töpferwerkstatt betre-

a) Vergl. Plin. H. N. 35, 12. Athen. Deipn. I, 22. und Schweighäuser's und Harduin's Sammlungen zu diesen Stellen.

ten zu haben, um beim ersten Blick, — wie auch die Vorrichtung zur Geburt gewesen seyn mag — schon in dem מַשְׁבֵּר רַגְלַיִם (Deut. 28, 57) den nächsten, allernatürlichsten Vergleichungspunct zu finden. Eine gebährende Mutter, die nicht im thierischen Naturstand, oder von Schreckenswehen eines abortus überfallen, zusammenknickend in die Kniee sinkt (1 Sam. 4, 19.), gleicht in der sonst gewöhnlichen sitzenden Stellung, während das Kind unter den Händen der Hebamme ihrem geöffneten Schooße sich entwindet, wirklich ganz dem arbeitenden gespreizt sitzenden Töpfer, wenn der Topf zwischen seinen Beinen unter Nachhülfe der Hand auf der umlaufenden Scheibe sich erhebt. Schon diese auffallende Aehnlichkeit hätte für den Sitz einer Kreisenden, mochte er sich auch wenig von andern Sitzen als besonderer künstlicher Geburtsstuhl unterscheiden, leicht die Benennung עַל הָאָבְנַיִם veranlassen können. Aber im hohen Alterthum, wo die Handwerke noch weniger vertheilt waren, und gewiß viele Haushaltungen außer Backgeräth und Webstuhl auch Töpferscheiben für ihre Geschirre hatten (man denke nur an den, in der ganzen alten Welt vielfach mannigfaltigeren Gebrauch des Irdenen), ist's ja gar nicht unwahrscheinlich, daß solche Töpfersitze selbst, dem Spreizen der Beine anbequemt, — sey's mit oder ohne Scheiben — zugleich zu Entbindungen benutzt wurden. Der kunstlos einfachen hauswirthschaftlichen Sitte des alten Morgenlandes scheint dieß gar nicht unangemessen, und hätte ein Kirchenvater oder Rabbi, nach Scholiastensitte aus den Tertworten schließend, die Bemerkung hinterlassen, daß die hebräischen Mütter auf Töpfersitzen entbunden worden wären, man würde es gewiß gläubig zur Erklärung benutzen. Allein auch ohne solches Zeugniß glauben wir schon der sicheren Wortableitung wegen unbedenklich übersetzen zu können (Jer. 18, 3.): „Und siehe da, er arbeitete eben auf den Drehscheiben; (Exod. 1, 16.) . . . sehet auf dem Scheibensitze nach" u. s. f.

Den obigen Parallelen (τροχός u. ſ. w.) wie der Natur der Sache und des Wortes nach kann es kaum zweifelhaft bleiben: jenes אֻבַּנִּים iſt nichts als eine erweichte Nebenform von אֻפַּנִּים, Dual (vgl. Prov. 25, 11.) zu אוֹפָן das Rad. Dieſes ſelbſt iſt, noch ſchwankend zwiſchen der ältern Form אֹפָן (Prov. a. a. O. im Dual, Exod. 14, 25. mit den Conss. des sing.) und der ſpäter gedehnten אוֹפָן (Ez. 10, 9. u. ö. ſ. E w. §. 123 a. 125.) als „etwas Gedachtes," mit deutlichem Paſſiv- oder Neutral-Vocal O, zunächſt vom Wortſtamme אפן gebildet, der, gleich dem verwandten פנה faſt ebenſo wie „Wenden, vertere, mit ſeinem Lippenabſtoß (ב) und darauf fortbebenden verhallenden Naſentone (נ) den Abſtoß zu fortgeſetzter, allmälig endender Bewegung malt. (Des Verf. Ideen zur wiſſenſchaftlichen hebräiſchen Wortforſchung unter פן, auf die er ſich hier beruft, ſollen in Kurzem erſcheinen.) In אֻבַּנִּים braucht das ב ſtatt פ nicht bedeutungsloſe nachläſſige Lauterſchlaffung zu ſeyn; es kann auch, ſinnvoll erweicht (vgl. Ideen 1. Th. u. Geſen. Gramm., 10. Aufl. S. 71. b.), den ſinnlich ſehr auffälligen Unterſchied zwiſchen dem leichten, geſchmeidigen, faſt lautloſen Umſchwung der Töpferſcheibe, und dem ſchwerfälligen, knarrenden Wagenrad im Laute nachgebildet haben. Vergl. נדף, fortpuffen, treiben neben נְדָבָה innerer Antrieb (ſ. Ideen ꝛc. unter רב), Platte von Stein, Metall, und Blatt am Baume, B. Papier u. dgl., umgekehrt צהב neben זהב u. a. m."

Bevor eine nähere Darlegung unſerer Anſicht ſtatthaben kann, müſſen die eben aus der Abhandlung des Hrn. B. mitgetheilten Thatſachen zum Theil einer näheren Prüfung unterworfen werden. Die Richtigkeit derjenigen Puncte, welche nicht beſtritten werden, erkennen wir, ſo weit ſie für unſere Worte von Bedeutung ſind, an.

I. Die Tradition über עַל הָאֻבַּנִּים.

Das Targum des Jonathan, das wir billig zuerſt

ins Auge faſſen, überträgt die Stelle des Jerem. 18, 3. (nicht 2, wie die pariſer Polyglotte [a]) ſchreibt) ins Chaldäiſche alſo: וְנַחְתֵּת לְבֵית פַּחְרָא וְהָא הוּא עָבֵד עִיבִידְתֵּא עַל סִדְנָא [b]). — Die urſprüngliche Bedeutung des Wortes סִדְן (סִדְנָא) iſt Stamm = jedem Stoffe, der in ſeinem Aeußern demſelben ähnelt (daher Ambos) und wegen der runden Fläche des Stammes am Abſchnitt = Rad, Scheibe und Alles, was dieſem nahe kommt. Man darf daher nicht, wie von Burtorf in ſeinem lex. chald. talm. rabb. geſchehen iſt, ein Wort סִדָּן = polus (vgl. Aben Esr. zu Amos 5, 8.) abſondern, da auch dieſe Bedeutung ganz in denſelben Kreis gehört. Wenn dagegen a. a. O. auch die Bedeutung „Stuhl des Töpfers" = Sitz deſſelben, angeführt wird: ſo iſt dieß unrichtig 1) weil die Aehnlichkeit mit der urſprünglichen Stammgeſtalt mangelt; 2) weil die von Burtorf mitgetheilten alten Scholien [c]) wirklich auch auf die Töpferſcheibe, nicht auf den Töpferſitz deuten [d]).

---

a) Dieſes theure Buch, vor deſſen Ankauf wegen ſeiner Incorrectheit und Unvollſtändigkeit nicht genug gewarnt werden kann!

b) Die lateiniſche Ueberſetzung obiger Worte iſt: „et descendi in domum figuli, et ecce, ipse faciebat opus super rotam."

c) „Talmudici ad Ierem. 18, 2.: Quid figulus? pedem unum habet hinc, alterum illinc וסדן in medio, quando opus suum facit." Und Sota fol. 11, 2. „סדן est lignum crassum, super quo" d. h. nicht auf welchem, ſondern über welchem; denn wirklich iſt der Sitz des Töpfers höher, als die Fläche der Scheibe, auf welcher er arbeitet, und welcher wirklich das Prädicat עץ עב gegeben werden kann) „sedet figulus et convolvit lutum, ut ex eo faciat formam vasis."

d) Wie durchgreifend und ſcharf übrigens Böttcher das אַבְנַיִם erörtert hat in ſeinen Aehnlichkeiten und der Zuſammenſtellung mit אֹזֶן, erhellt auch daraus, daß alle Bedeutungen, welche er verbunden, in סדן ſich auch vereinigen. Denn auch von Mühl- und andern Rädern wird es gebraucht. Vgl. Buxtorf a. a. O. — Einiges hierher Gehörige hat auch ſchon Fuller zu unſerer Stelle bemerkt, in ſeinen miscell. sacra im 7. Bande der critici sacri V, 19. S. 279.

Anders verhält es sich mit dem Targum des Onkelos zu Exod. 1, 16. וַאֲמַד כַּד תֶּהֱוְיָין מֵילְדָן יַת יְהוּדַיָּיתָא וְתֶחֱזְיָין עַל מַתְבְּרָא אִם בְּרָא הוּא וְתִקְטְלוּן יָתֵיהּ וְאִם בִּרְתָּא הִיא תְּקַיְּ יְמוּנָּהּ: a) Das entscheidende Wort ist מַתְבְּרָא. Nach seiner Ableitung von תְּבַר (= שָׁבַר) frangere ꝛc. und als nomen mit מ = Act, Zeit, Ort des Bruchs. Sieht man dieß unbefangen an: so kann es seyn 1) Geburtsact, und dann wäre עַל (wie in עַל הַיַּיִן) = über dem Act = während des Actes; 2) Geburtszeit, mit gleicher Erklärung des עַל; 3) Geburtsort = Muttermund, Schaam, Schoos. Schwerlich aber dürfte es sich wahrscheinlich machen lassen, daß auch der Sitz, auf welchem geboren wird, Geburtsort = Durchbruchsort genannt werden könne. Er ist so unwesentlich bei der Geburt, daß das Alterthum (das ihn vielleicht gar nicht einmal kannte) ihn gewiß nicht als Geburtssynonym gebraucht hat.

Mit vollem Rechte vindicirt B. dem מַתְבְּרָא dieselbe Bedeutung, welche dem hebräischen מִשְׁבָּר (und מַשְׁבֵּר) zukommt. Zuerst kommt dasselbe Hos. 13, 13. vor. Urtheile man auch sonst wie beliebt über diese schwierige Stelle b): so bleibt doch die Bedeutung „Durchbruch" (Zeit und Ort = Schoos) unangefochten. In dem Targum des Jonathan zu dieser Stelle kommt denn auch מַתְבְּרָא wieder vor und könnte gegen die eben ausgesprochene Behauptung bei oberflächlicher Ansicht gebraucht werden. Daher wollen wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß des Jonathan Worte: עָקָא כְּאִתְּתָא דְיָתְבָא עַל מַתְבְּרָא so aufzu-

---

a) Die Uebersetzung von Paul Fagius lautet: „Et ait: quando obstetricabitis Iudaeas, videbitis in partu; si filius fuerit, interficiatis eum: et si filia fuerit, reservabitis eam."

b) Ich übersetze: Der Sohn ist nicht weise gewesen, daß er nicht abgewartet hat die Zeit im Durchbruch (Geburt, Schoose) der Kinder. = Er ist zu voreilig gewesen, er hat den sichersten Aufenthaltsort, gewissermaßen Mutterschoos, den Schoos Jehovahs verlassen. Doch dieß nur im Vorbeigehen!

fassen sind: „ich will Schmerzen über ihn bringen, wie des Weibes, welches über der Geburt sitzt (= im Acte des Gebährens ist), keineswegs, welches auf dem Gebährstuhle sitzt a).

Bei Jesaias 37, 3. kann über: בָּאוּ בָנִים עַד מַשְׁבֵּר kein Zweifel obwalten. Das jonathan'sche Targum enthält hier ganz dieselben Worte, wie bei Hoseas, und bedarf um so weniger einer Erläuterung, da die alte lateinische Uebersetzung das Richtige ganz getroffen hat. 2 Kön. 19, 3. ist nur eine Wiederholung der jesaianischen Worte b).

Ganz absichtlich übergehen wir die jüngeren Ausleger und meisten alten Uebersetzungen, weil in ihnen wenigstens keine reine Tradition mehr wahrscheinlich gemacht werden kann c). Von der Peschito muß bemerkt werden, daß sie, sey dieß auch wegen ihrer Abhängigkeit von der chaldäischen Paraphrase, in den Propheten nicht von selbstständiger Bedeutung, in Jerem. 18, 3. durch ihr ܥܠ ܣܕܢܐ mit der anderweiten exegetischen Tradition vollkommen übereinstimmt; in Exod. 1, 16. dagegen durch verallgemeinernden Ausdruck den Charakter des Urtextes völlig ver-

---

a) Die Sache wird uns noch näher gelegt, wenn wir festhalten, daß das Reißen und Brechen des Schooses stehende Bezeichnung des Geburtsactes war. Vgl. das פָּרַץ in Gen. 38, 28.

b) Die von Böttcher angeführte Stelle 2 Sam. 22, 5. gehört, dünkt mir, gar nicht hierher. Dagegen können mehrere Stellen aus dem Talmud angeführt werden, welche genau hierher gehören, aber bisher eine falsche Auslegung erfahren haben. Vgl. des R. Bartenora Comment. zu tract. De Sabb. 18, 3. Mos. fil. Maimon. zu ders. St. bei Surenhus. T. 2. p. 61, auch Beide zum tract. de aestimationibb. 1, 4. bei Surenh. T. 5. S. 192. Weiter unten Näheres!

c) Auch B. ist der Ansicht, daß auf die Uebersetzung der o': ἐπὶ τῶν λίθων „in Jerem. 18, 3. so sichtbar oberflächlich aus der hebräischen Consonantenschrift errathen" kein Werth zu legen sey. Die arabische Uebersetzung verräth auch hier ihre genaue Abhängigkeit von den o'.

wiſcht hat, und als Beweismittel unbrauchbar iſt. Der ſamaritaniſche Text mit ſeinem ‘ⲁⲙⲁⲣⲓⲧⲁⲛⲟⲥ ‘ⲁⲩ, und die ſamaritaniſche Verſion durch ‘ⲁⲙⲁⲣⲓⲧⲁⲛⲟⲥ ‘ⲁⲩ ſind wohl nicht unwichtige traditionelle Gewähren für die Kritik, minder für die Auslegung [a]).

Ich habe nirgends eine Spur davon gefunden, daß Eichhorn's Erörterung über עַל הָאֲבָנִים welche Siebold in ſeiner commentatio de cubilibus sedilibusque usui obstetricio inservientibus wörtlich mittheilt (S. 52 ff.) bekannt geworden ſey. Das πρῶτον ψεῦδος iſt ein gemeiner logiſcher Fehler, indem er ſtatt des Trilemma's „in Exod. 1, 16. iſt entweder die Wehmutter, oder die Kreiſende, oder das Kind עַל הָאֲבָנִים" das Dilemma an die Spitze ſtellt: „in Exod. 1, 16. iſt entweder die Wehmutter oder die Kreiſende עַל הָאֲבָנִים." Mit dieſer Nachweiſung fällt die ganze eichhorniſche Beweisführung, und die vielen Einwendungen, welche gegen die weitere Erörterung im Ganzen und im Einzelnen zu machen wären, können zur Raumſparung unterbleiben. Nur müſſen wir uns ausdrücklich gegen die Sonderbarkeit verwahren, als könne אַבְנֵיהֶם = אֲבָנִים erklärt werden [b]).

Das Reſultat iſt, daß die älteſte Tradition Nichts darbietet, was die Annahme des Hinblicks auf den Geburtsſtuhl nöthig machte. Im Jeremias iſt völliger Einklang über die Bedeutung Töpferſcheibe. Im 2. Buche Moſis iſt die eigentliche Bedeutung der hebräiſchen Worte durch Tradition nicht zu ermitteln. Nur ſo viel iſt klar, daß daſelbſt auf den Act des Gebährens ſelbſt und vielleicht

a) Caſtelli in ſeinem lexic. heptagl. hat unſere Stellen überſehen.

b) Wohin doch die Gelehrſamkeit oft führt! Das א ſoll präformativ ſeyn, und das Wort vor ſeinem thema „exstruxit" überſetzt werden können 1) structura, 2) sedilis quoddam ex duabus partibus compactum genus, parturientibus maxime et figulis frequentatum. S. Eichhorn, a. a. O. S. 53.

auch ſeine nächſte Folge — unausgemacht ob eigentlich oder bildlich — hingedeutet wird.

II. Die Töpferſcheibe.

Ohne in archäologiſche Unterſuchungen über die verſchiedenen Arten der Töpferſcheiben und die Geſtalt der mit ihnen verbundenen Sitze für den Arbeiter einzugehen, ſoll hier der Mechanismus nur in ſoweit berührt werden, als die Bekanntſchaft mit demſelben zur Zurückweiſung der B.'ſchen Vermuthung „daß es ja gar nicht unwahrſcheinlich ſey, daß ſolche Töpferſitze ſelbſt, dem Spreizen der Beine anbequemt, ſey's mit oder ohne Scheibe, zugleich zu Entbindungen benutzt worden ſeyen," unumgänglich erforderlich iſt.

Schon oben wurde angemerkt, daß der Töpfer über der Scheibe, d. h. höher als die Scheibe, auf welcher er arbeitet, ſitzt, und ſitzen muß, weil ihm die Handhabung des Thons in ſeiner ſich aufwindenden Entwickelung, beſonders im Inneren der Geſchirre, ſonſt ganz unmöglich wäre. Die Entfernung der untern Scheibe, vermittelſt welcher das ganze Werkzeug in kreiſendem Umſchwung durch die nackten Füße erhalten wird, iſt deßhalb anſehnlicher als die Kniehöhe, weil der Fuß nur mit ſeinem vorderen Theil das Gewinde berühren darf, und alſo eigentlich ſchwebt. Dem gemäß iſt auch der Schemel auf beiden Seiten der Scheibe eingerichtet, um dem Fuße während der Beſchäftigung mit einem neuen Aufſatze einen gleichmäßigen Ruhepunct zu gewähren.

Es leuchtet wohl ein, daß ein ſolcher Apparat zur Entbindung ſich nicht eignet, da bei dieſem Geſchäfte, wenn es im Sitzen geſchieht, feſter Anhaltpunct für Hände und Füße weſentlich iſt. Dazu kommt ein Zweites. Es läßt ſich nämlich durch Nichts beweiſen oder auch nur wahrſcheinlich machen, daß der Sitz des Töpfers mit einer

Rücklehne verſehen geweſen ſey, bekanntlich ein weſentliches Stück bei der Entbindung, mehr zur Unterſtützung des Kopfes als des Rückens der Kreiſenden. Denn wie hätte man wohl dazu kommen ſollen, dem Sitze des Töpfers eine Lehne zu geben, da überhaupt die Lehnſtühle und Sitze im Alterthum ungemein ſelten und faſt nur in höheren Ständen gebraucht waren; und da der Töpfer von einer ſolchen Lehne wegen ſeiner durchaus nothwendigen aufrechten Haltung keinen Gebrauch machen kann? Wäre aber der Sitz des Töpfers wirklich mit einer Lehne verſehen geweſen: ſo war dieſelbe doch für die Kreiſende unbrauchbar, weil der Schoos für das Geburtsgeſchäft frei bleiben muß, alſo ein Sitzen auf dem vorderen Stuhlrande die Benutzung der Rücklehne unmöglich machte.

Die Accurateſſe der Arbeit des Töpfers verlangt weiter, daß die Scheibenaxe ſich in einem wohlbefeſtigten Hebel bewege. Bei den heutigen Töpferbänken iſt derſelbe an den Sitz des Arbeiters befeſtigt. Dadurch wird die Möglichkeit, einen ſolchen Apparat zur Entbindung zu gebrauchen, geradezu abgeſchnitten, wenn man nicht eine vorgängige Zerſtörung des ganzen Werkzeugs vorausſetzt. Die Natur der Sache ſcheint aber zu verlangen, daß Sitz und Scheibe fortwährend miteinander verbunden ſeyen, weil ein loſer Stuhl ſeine Stellung der Scheibe gegenüber leicht verändern und wenigſtens bei jeder neu beginnenden Arbeit eine neue Zurichtung erheiſchen wird.

Wollte man dieſes Alles nicht genügend achten: ſo muß noch ein Weiteres urgirt werden. So weit die von dem Unterzeichneten gefundenen Spuren reichen (zur Erſparung des Raums wird ihre detaillirte Bezeichnung und Erläuterung hier unterlaſſen), war die Töpferſcheibe und der Töpferſtuhl nie Hausgeräthe und konnte es nicht ſeyn, 1) weil die Kunſt der Häfnerei faſt durchaus an gewiſſe Orte, die das nöthige Material gewährten,

gebunden war a); 2) weil das Handwerk selbst vielfältige Uebung und Kunstfertigkeit, auch ungewöhnliche Vorbereitung, besonders Brennöfen heischte b).

Stehen diese Sätze richtig: so ist wenigstens so viel gewiß, daß עַל הָאָבְנָיִם in Exod. 1, 16. nicht mehr eigentlich, und zwar so verstanden werden kann, als habe man bei der Geburt im hohen Alterthum sich der Töpferstühle als Sitze für die Gebährenden bedient, wodurch dann allmählig dieser Name auf den Geburtsstuhl übergegangen sey. Jedoch bitten wir, nicht zu übersehen, daß, wenn dem so ist, der Name auch nicht von der Aehnlichkeit mit dem Töpferstuhl hergeleitet werden kann, weil, wie wir oben gesehen haben, nach Entfernung der Scheibe und des Hebels der Sitz des Töpfers jedem anderen Sitze gleicht, und darum schwerlich einer Benennung des Geburtsstuhles von sich das Daseyn gab. Demnach bleibt von B.'s Annahmen nur noch eine übrig, daß das Geräthe von dem gespreizten Sitzen der Gebährenden, welche dadurch dem arbeitenden Töpfer gleichen, seinen Namen empfan-

---

a) Um von den Orten, welche in den oben angeführten und anderen daselbst von den Auslegern beigebrachten Beweisstellen als vorzügliche irdene Geschirre liefernd, herausgehoben werden, ganz zu schweigen: so deuten darauf die Namen vieler Orte und der weitausgedehnte Handel, welcher mit irdenen Waaren bis in das tiefste Persien und nach Babylon hin getrieben wurde. Besonders Herodot ist hier zu berücksichtigen. Eben dahin deutet auch, daß so früh das Töpferhandwerk als ein Gewerk, eine Innung erscheint. Familien von Töpfern treten 1 Paral. 4, 23. auf. „Numa collegium septimum figulorum instituit." Pl. a. a. O. Ja sogar Hesiod (und aus ihm Aristoteles) weiß uns schon in seinen Werken und Tagen mit Sprüchwörtern, die hierher gehören, zu unterhalten: „καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει, καὶ τέκτονι τέκτων." U. a. m.

b) Es ist wohl genügend, an die zum Thonbrennen nicht geeignete Beschaffenheit der altmorgenländischen Backöfen zu erinnern.

gen haben soll, oder, daß man figürlich von den Gebährenden gesagt habe, sie sitzen auf dem Töpferstuhle — — was fast auf Eins hinausläuft.

III. Der Geburtsstuhl.

So wenig daran gezweifelt werden mag, daß das Bedürfniß schon unnachweislich frühe das Töpfergewerk erzeugte: so sehr ist an der gleichzeitigen oder überhaupt hochaltrigen Existenz des Geburtsstuhles Anstoß zu nehmen. Zwar ist es mir nicht gelungen, die Erfindung dieses Apparates geschichtlich nachzuweisen, und dürfte bei der Mangelhaftigkeit der Quellen hier wie in vielen andern Dingen nie gelingen: allein, wenn man bedenkt, daß die heutige Geburtshülfe den Stuhl fast ganz abgeschafft hat, und an seine Stelle ein einfaches Lager setzet, und daß eben dieses Lager von den Gebährenden auch weit vorgezogen wird: so ist kaum zu begreifen, wie man schon in vormosaischen Zeiten zu dem Gedanken Veranlassung gefunden haben soll, das natürlich einfache Geburtslager aufzugeben, und ihm einen Sitz zu substituiren. Uranfänglich war unstreitig Mutter Natur die einzige Wehmutter [a]; Freundschaft und Verwandtschaft führte weibliche Hülfe herbei [b]; an ärztliches Treiben und Kunst war in jenen Zeiten nicht zu denken. Fern von dem Geräusche des Hauses und öffentlichen Lebens, in stiller Heimlichkeit [c] förderte die Natur ihre neuen menschlichen Geschöpfe; ungeweihete Männerhülfe war gewiß abgewehrt. Erst als wiederholte schwie-

a) Vgl. Diod. Sic. (ed. Schweigh.) 4, 20. Vol. 3. S. 64. und cap. 33. ib. S. 101. mit Strab. (ed. Casaub.) 3, S. 290. B.

b) Oft in großer Zahl! Vgl. Hippocrat. opp. (ed. Charter.) Tom. VII. S. 768. c. 67. de mulierr. morbb.

c) So noch im vorigen Jahrhundert die Ohioanwohner. S. Meiner's Magaz. 1. Bd. 2. St. Hannov. 1787. S. 236.

rige Geburten — deſto ſeltener, je natürlicher und einfacher das Volksleben — mehr Aufmerkſamkeit erregten, und Hülfe wünſchenswerth machten — wurden mancherlei Hülfen erdacht, und auch wohl Männer zugelaſſen a).

Doch ſelbſt zu Hippokrates Zeit, in welcher die Geburtshülfe ſchon auf eine bewundernswürdig hohe Stufe der Ausbildung gebracht war (400 vor Chriſt.), iſt noch keine Spur eines Sitzapparates für Kreiſende zu finden b).

---

a) Nur weil Herr B. des Gebährens im Knieen gedacht und daſſelbe auf krankhafte oder rohe (Natur) Zuſtände bezogen hat, führe ich an, daß die Aethioperinnen alle im Knieen gebähren ſollen, und daß Andreas Veſal, ein berühmter Arzt aus Brüſſel, in ſeiner Schrift de humani corporis fabrica libri 7. meint, daß das Gebähren im Knieen am leichteſten vor ſich gehe. Vgl. Jacobi Handwörterb. d. Myth. S. 291 f.

b) Einem Arzte des vorigen Jahrhunderts rechnen wir nicht hoch an, wenn er ſich an der griechiſchen Grammatik verſündigt, zumal wenn derſelbe an ſämmtlichen lateiniſchen Ueberſetzungen des Hippokrates Vorgänger hat. Damit uns aber nicht etwa von leichtfertiger Anſicht Siebold's Irrfund vorgehalten werde (vergl. deſſen gediegene Schrift: de cubilibus sedilibusque usui obstetricio inservientibus §. 59. S. 54, welche in ihrem Stoffe der Bartholini, Meurſius, Danz ꝛc. Abhandlungen weit hinter ſich zurücklässt, ja überflüſſig macht): ſo müſſen wir den fraglichen Satz herübertragen:

„*Χρὴ δὲ ἄχρι βουβῶνος τὴν ἕδρην καὶ αἰδοῖον πυριῆν, καὶ ἐνίζεσθαι δὲ, ὅταν αἱ ὠδῖνες σφόδρα ὀχλέωσι μάλιστα, καὶ μηδὲν ἐν νόῳ ἕτερον ἔχειν.*"

Noch die Kühn'ſche Ausgabe (welche wir bei dieſer Gelegenheit abſichtlich nachgeſchlagen haben, da wir ſonſt die Charteriana gebrauchen) gibt Tom. 2. S. 700. folgende Ueberſetzung:

„Fovere etiam sedem" (= anum) „et pudendum ad inguina usque oportet, et insessus parandi, idque tum vel maxime, quum vehementes parturiendi dolores urgebunt, nihilque aliud animo agitandum."

Wenn demnach Siebold nur verdeutlichend ſagt: insidere oportere feminam, ubi partus dolores maxime vexent, — wer möchte ſich darüber wundern? — Und doch iſt es ſonnenklar, daß ein Subject — der Geburtshelfer — allen Verben Subſtrat iſt: der Geburtshelfer (die Hebamme) ſoll pudenda et partes

Im Gegentheil zeigen mehrere Stellen, daß die Geburt auf dem gewöhnlichen Lager vor ſich ging. Die wichtigſte müſſen wir hier wörtlich aufnehmen a).

„Ὅταν δὲ ἀπωθέειν βούλῃ ἢ στρέφειν, ἀνακλίνοντα χρὴ ὑπτίην ὑπὸ τὰ ἰσχία ὑποστορέσαι τι μαλθακόν, καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας τῆς κλίνης, ὅκως ὑψηλότεροι ἔσονται οἱ πρὸς ποδῶν πόδες, συχνὸν ὑποτιθέναι χρή τι· καὶ ἀνωτέρω δὲ τὰ ἰσχία τῆς κεφαλῆς ἔστω, προσκεφάλαιον δὲ μηδὲν ὑπέστω τῇ κεφαλῇ. Προμηθεόμενος ταῦτα ὅταν δὲ ἀπώσηται τὸ ἔμβρυον καὶ περιδινῆται τῇδε καὶ τῇδε, καὶ κατὰ φύσιν καθίστασθαι καὶ κλίνην καὶ τὰ ἰσχία, ὑπεξελὼν τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας τῆς κλίνης, καὶ τοὺς λίθους καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ἰσχίων, πρὸς κεφαλὴν δὲ ὑποθεῖναι ὑποκεφάλαιον.“ b).

---

adiacentes fovere, adsidere maxime tum, quum vehementes dolores urgent, nihil aliud animo agitare. Ueber ἐνίζεσθαι und über die Unmöglichkeit, es mit adsidere facere zu überſetzen, bedarf es keines Wortes.

Noch lächerlicher, wo möglich, iſt die Behauptung, daß λάσανον bei Hippokrates, oder überhaupt jemals, den Geburtsſtuhl bezeichne. Die Stelle, auf welche man ſich ſtützt (in dem unechten Buche de superfoetatione, ed. Kühn. 1, 463), beſagt bloß, daß man, ὅταν τὸ χωρίον μὴ ῥηϊδίως ἐκπίπτῃ, die Gebährende ὥσπερ ἐπὶ λασάνου ſetzen müſſe, d. h. ſo, daß die Schaam frei bleibt. Ἔστω δὲ κατεσκευασμένον ὑψηλόν τι, d. h. man ſolle einen eigenen Apparat, mit gerade zur Hand ſeyenden Stoffen, von anſehnlicher Höhe u. ſ. w. zur Erzielung des vorgeſetzten Zweckes zuſammenſetzen. Kein Suidas, Pollux oder irgend ein tauglicher Zeuge weiß Etwas von der Bedeutung „Geburtsſtuhl.“ Sie iſt nur Erfindung der Geſchichtſchreiber der Geburtshülfe, eines Süe, Oſiander u. a.

a) Im Allgemeinen möge Ritgen's intereſſante Zuſammenſtellung über hippokratiſche Geburtshülfe in der Zeitſchrift für dieſe Wiſſenſchaft in mehreren Heften verglichen werden. Zu bedauern war, daß ich meine Beweiſe mit viel Zeitaufwand aus des Hippokrates Schriften ſelbſt zuſammenſuchen mußte, weil die ritgen'ſche Schrift die einſchlagenden Capitel noch nicht berückſichtigt hat.

b) Vgl. Hippocr. opp. ed. Charter. Tom. 7. S. 769. oder de

Man ſieht in dieſer Stelle zuerſt den gewöhnlichen Geburtsapparat, das Bett, zur Wendung des Kindes auf den Kopf vorbereiten, und dann denſelben für weitere gewöhnliche Vollziehung der Geburt in ſeinen gewöhnlichen Zuſtand zurückbringen.

Noch Jahrhunderte nach Hippokrates muß die κλίνη ausſchließend oder doch hauptſächlich bei Römern und Griechen gebraucht worden ſeyn, wie aus folgenden Stellen hervorgeht:

„Instante partu mulier actis mensibus
Humi iacebat, flebiles gemitus ciens.
Vir est hortatus, corpus lecto reciperet,
Onus naturae melius quo deponeret.
Minime, inquit, illo posse confido loco
Malum finiri, quo conceptum est initio."

So Phädrus! Auf daſſelbe Factum ſcheint Plutarch in ſeinen Hochzeitsgeboten mit folgenden Worten zu zielen:

„Ἡ μὲν γὰρ ὠδίνουσα καὶ δυσφοροῦσα πρὸς τοὺς κατακλίνοντας αὐτὴν ἔλεγεν· πῶς δ' ἂν ἡ κλίνη ταῦτα θεραπεύσειεν, οἷς ἐπὶ τῆς κλίνης περιέπεσον.'

Vielleicht iſt es auch erlaubt, eine Stelle Diodor's von Sicilien noch hierher zu ziehen, welche ſich angeblich auf das höchſte Alterthum bezieht, aber uns wenigſtens auch noch für Diodor's Zeit beweiſend ſcheint.

„Ζεὺς Ἥραν μὲν ἔπεισεν, υἱοποιήσασθαι τὸν Ἡρακλέα, καὶ τὸ λοιπὸν (εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον a)) μητρὸς εὔνοιαν παρέχεσθαι. Τὴν δὲ τέκνωσιν αὐτοῦ γενέσθαι φασὶ τοιαύτην· τὴν Ἥραν, ἀναβᾶσαν

---

mull. morbb. I, 68. Nicht unwichtig iſt auch das nächſtvorhergehende Capitel, weil es, näher betrachtet, Gleiches beweiſt. Desgl. de foetus in utero mortui exsectione. ib. Tom. XII, S. 551.

a) Die eingeſchloſſenen Worte ſind wohl ein Gloſſem, zur näheren Verdeutlichung und Beſtimmung von καὶ τὸ λοιπόν.

ἐπὶ τὴν κλίνην, καὶ τὸν Ἡρακλέα προσλαβομένην πρὸς τὸ σῶμα, διὰ τῶν ἐνδυμάτων ἀφεῖναι πρὸς τὴν γῆν, μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν. Ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν ποιεῖν τοὺς βαρβάρους, ὅταν θετὸν υἱὸν ποιεῖσθαι βούλωνται a)."

Die erste Stelle, in welcher der Geburtsstühle von einem abendländischen Schriftsteller Erwähnung geschieht, liest man bei Artemidor b) um 200 nach Christus:

„Ἔδοξέ τις γυνὴ περὶ τέκνων εὐχομένη δίφρους ὁρᾶν λοχειαίους, οἷς πρὸς τὸ ἀποτεκεῖν χρῶνται αἱ γυναῖκες, ἐπὶ θαλάσσῃ ἐπιπλέοντας."

Es ist wohl aus diesen Worten klar, daß zur Zeit ihrer Aufzeichnung die Erfindung allgemein bekannt war, und es müßte also dieselbe in die Zeit zwischen Hippokrates und Artemidor fallen. Wenn der Sarkophag, welchen Bartholini beschreibt, wirklich, wie Heyne urtheilt, in die Zeit der Antonine gehört, so wäre gar nicht zu zweifeln. Da aber die Kennzeichen des Alters solcher Kunstgegenstände oft sehr unsicher sind, und da auffallend ist,

---

a) Vgl. 4, 39. Schon Wesseling und nach ihm Schweighäuser haben bei dieser Stelle auf Ever. Otto, auf Lykophron's Kassandra und Tzetzes dazu, so wie auf mehreres Andere verwiesen. Der Raumersparniß wegen überlassen wir das Nachschlagen dem Leser.

b) Es ist hier nicht der Ort, in nähere Untersuchung über die Echtheit des 5. Buchs Artemidors, aus welchem obige Worte entnommen sind (vgl. cap. 74. ed. Rigalt. p. 265.) einzugehen. Möge Jemand mit Umsicht beweisen, was sich unschwer beweisen lassen dürfte, daß das Buch unecht sey!! Suidas unter λοχαῖοι δίφροι hat sicher aus Artemidor geschöpft. Doch sind seine Worte corrupt. Er liest: λοχαῖοι δίφροι· οἷς πρὸς τὸ τεκεῖν ὀψὲ χρῶνται αἱ γυναῖκες. Küster will für τεκεῖν ὀψὲ — ἀποτεκεῖν wie bei Artemidor gelesen haben. Mir scheint vielmehr hier und bei Artemidor τεκεῖν ἀποχρῶνται gelesen werden zu müssen. Ob Toup die Stelle emendirt hat, weiß ich nicht, da ich eben keine Gelegenheit zum Nachschlagen habe.

daß sich in einer im Ganzen so historischen Zeit der Ursprung nicht näher nachweisen läßt: so erzeugt noch besonderes Bedenken, daß weder Celsus a) in seinen ärztlichen Schriften, noch auch Julius Pollux, der doch von den maieutischen Kunstausdrücken in einem eignen Abschnitt handelt, desselben gedenken. Nimmt man hierzu, daß, wie schon Siebold urtheilt, auf dem nummus genethliacus Antonini Pii kein Stuhl, vielmehr ein Bett dargestellt werde, und bedenkt man weiter, daß auch die nächsten drei Jahrhunderte nach Antonin noch ein tiefes Schweigen über die Existenz des Geburtsstuhles beobachten b): so wird man den Schluß nicht voreilig finden, daß wenigstens noch vier Jahrhunderte nach Christus dieser Apparat im Ganzen im Abendlande noch sehr unbekannt war, und wird die Stelle Artemidor's nur mit sehr vorsichtigen Augen betrachten.

Faßt man nun die Geschichte Aegyptens in's Auge: so wird aus derselben fast bis zur höchsten Gewißheit deutlich, daß auch Aegypten, und somit die Hebräer zur Zeit ihres Aufenthaltes in Aegypten, den Geburtsstuhl nicht gekannt haben können, weil eher Alles glaublich und wahrscheinlich gemacht werden mag, als daß dieses Instrument eintausend und mehr Jahre in Aegypten in all-

a) Bei Celsus 7, 29. ist ausdrücklich noch lectus (Geburtslager) erwähnt.

b) Nach Artemidor ist Moschion der Erste, welcher den μαιευτικὸς δίφρος nennt (Gynaeciorum edit. Basil. 1586. T. 1. p. 8. N. 46. 47.), wiewohl auch zu seiner Zeit neben demselben und fast mehr der lectus gebraucht ward (N. 48.). Wäre die gewöhnliche Annahme, daß Moschion zu Trajan's und Hadrian's Zeit geschrieben habe, gegründet: so würde dieß sehr gegen mich sprechen. Allein Dewez hat sicher Recht, wenn er ihn ins 5. Jahrhundert setzt. Noch später ist Paulus Aegineta (saec. 7.) anzusetzen, welcher allerdings für spätere Geburtsstadien den Stuhl empfiehlt. Vgl. d. lat. Uebers. v. Io. Quinter. Andernac. 1534. III, 76. S. 187. und VI, 74. S. 315.

gemeinem Gebrauche geweſen ſey (und der moſaiſche Ausdruck läßt auf allgemeinen Gebrauch ſchließen), ohne bei der Herrſchaft der Griechen und Römer über dieſes Land, und bei der ſchon früheren nahen Verbindung deſſelben mit Hellas, dort und in Kleinaſien eingewandert zu ſeyn.

Wenn daher der Talmud wirklich Spuren von dem Gebrauche des Geburtsſtuhles enthielte: ſo würde daraus doch nur die Anwendung deſſelben in der Zeit um und nach Chriſtus folgen: keineswegs der Schluß auf die moſaiſchen und vormoſaiſchen Zeiten zuläſſig ſeyn. Doch wollen wir uns der Sicherheit wegen auch noch in dem Talmud umſehen.

In dem Tractat de sabbatho (cap. 18, 3.) findet R. Ob. de Bartenora die erſte Veranlaſſung, die Worte משבר על zu gebrauchen. Freilich werden dieſelben von Surenhus (2. Bd. S. 61.) „super sella parturientis" übertragen, allein damit kein Beweis geliefert, daß ſie anders zu beurtheilen ſeyen, als oben von uns geſchehen iſt. Ja die parallele Erklärung des R. Mosche fil. Maimon. macht die ſurenhuſiſche Ueberſetzung mehr als zweifelhaft. „Et quando dicunt: profanant super illa sabbathum, hoc volunt dicere, quod faciant illi omnia, quae ipsi necessaria, quoad accensionem lucernae, mactationem, coctionem, contusionem aromatum ad bibendum, nexum funium, a quibus se suspendat ipsam tempore partus, et quae alia sunt, ex omnibus rebus necessariis." Die letzten unterſtrichenen Worte laſſen die Anwendung eines Stuhles für die Geburt nicht zu. Wie auch noch bei anderen Völkern des Alterthums Spuren hiervon gefunden werden, ſo iſt hier eine mit dem oberen Körper etwas aufrechte Lage auf einem Bette zu denken, und die Stricke dienen zum Anziehen mit den Händen, um die Kraft der Wehen durch Nachhülfe zu verſtärken.

Nicht anders verhält es ſich mit einer Stelle aus dem Tractat de aestimationibus I, 4. Auch dort werden in

dem Texte die Worte ישבת על המשבר gebraucht. Wenn dorten R. Mosche משבר commentirt: notat locum, cui puerpera insidet dum parit, so kann damit eben sowohl ein Bett als ein Stuhl gemeint seyn. Denn allerdings ist die Haltung der Kreisenden am Natürlichsten fast sitzend. Auch bei R. Ob. de Bartenora ist nicht gerade der Stuhl, sondern der Sitzplatz zu denken.

In einer weiteren Stelle (de vasis c. 23, 4.) wird die sella obstetricis genannt. Der Commentar dazu scheint auf den Ursprung der ganzen Fabel von einem Geburtsstuhl zu führen. Denn ausdrücklich beruft sich der Commentator auf das Targum, welches על האבנים durch מתבראי erkläre, und leitet daher die Bedeutung sella mulieris puerperae, da doch der Text ausdrücklich מושב של חיה hat, und R. Mosche erklärt: sella quaedam, cui obstetrix insidet apud puerperam a).

Näheren Nachweis vermögen wir nicht zu geben. In dem Mitgetheilten aber finden wir, auch schon wegen des Zeitalters der Talmudisten und ihrer Ausleger, keinen Grund, von der Annahme abzugehen, daß der Geburtsstuhl eine Erfindung christlicher Jahrhunderte sey.

Sollen demungeachtet die Wehmütter עַל הָאֲבָנִים nachsehen, ob ein Männlein geboren werde, oder ein Mägdlein: was kann die Scheibe, die Töpferscheibe, anders seyn, als die Schaam, welche in ihren kreiselnden Wendungen unter den Händen der Hebammen wie ein Geschirr unter den Händen des Töpfers hervorsteigt, sich aufwinden läßt. Noch ehe das Kindlein einen Lebenslaut ausgestoßen, was insgemein erst nach vollendeter Geburt geschieht, soll ihm von den Wehmüttern heimlich, noch ehe die Mutter oder Umstehenden es erfahren, der Tod gegeben werden, was bei dem zarten noch unentwickelten Lebenskeime so leicht möglich ist.

a) Vergl. hierüber: Gynaeciorum harmoniam part. 1. c. X. n. 6.

Wie der Töpfer seine Geschirre, gefallen sie ihm nicht, auf der Scheibe zerknittert: so Gott seine Geschöpfe. In diesem Gedanken liegt gewissermaßen die Quelle des ganzen bildlichen Ausdruckes. Weiter aber als zur Hindeutung auf die heitere morgenländische Phantasie, die ihre Bilder aus dem Leben malerisch nimmt, wollen wir nicht uns verlieren. Kundige werden die näheren Zeichnungen selbst finden.

2.

Nachlese

zu

Dr. Lücke's Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung u. s. w. Bonn, 1832. 8.

Von

Dr. A. Th. Hartmann in Rostock.

Die Achtung, welche die in dieser umfassenden Schrift niedergelegten, eben so gründlichen, als lehrreichen Untersuchungen dieses umsichtigen und wahrheitliebenden Forschers mir eingeflößt haben, glaube ich nicht stärker bethätigen zu können, als wenn ich auf dem betretenen Pfade fortschreitend, die Ueberzeugung, daß Johannes, der Apostel, die Apokalypse nicht verfaßt haben kann, durch nachstehende, aus dem Charakter derselben und aus einer wichtigen Nachricht in der Apostelgeschichte versuchte und mit mehreren zeitgemäßen Betrachtungen begleitete Entwicklung in der Seele urtheilsfähiger Leser zu befestigen mich bemühe.

Spähen wir in Beziehung auf die S. 181—188 gegebene sorgfältige Beleuchtung der künstlerischen Compos-

tion unseres christlich apokalyptischen Denkmals, der seinen Kunst nach, mit welcher der unbekannte Urheber die Hauptaufgabe, die Zukunft und Vollendung des göttlichen Reichs, wie sie S. 169 aufgefaßt worden, in den eingewebten Schilderungen der die so nahe bevorstehende Wiedererscheinung des Menschensohnes als Himmelskönigs und bestrafenden und belohnenden Weltrichters vorbereitenden und begleitenden ergreifenden und grausenvollen, lieblichen und entzückenden Ereignisse zu lösen verstanden, so erregt die wohlberechnete Planmäßigkeit, mit der er himmlische Scenen und die mannichfaltige Thätigkeit himmlischer Wesen zu veranschaulichen sich bestrebt hat, zunächst die ungetheilteste Aufmerksamkeit.

Gott selbst habe, mit dieser feierlichen Versicherung eröffnet sich das erste Capitel, die frohe Botschaft seinem Geweihten, Jesu Christo, mitgetheilt, damit sie zur Kenntniß seiner Verehrer gebracht werde. Mit diesem Geschäfte habe er durch einen Engel seinen Diener Johannes beauftragt. Sorgfältig müßten sie den Inhalt der heiligen Verkündigung beachten und tief sich einprägen: denn die Zeit der Erfüllung sey nahe. Nach ähnlichen Betheuerungen und Aufforderungen Cap. II, 25. III, 11. X, 6. ruft eine himmlische Stimme am Schlusse im 22. Cap. dem Apokalyptiker zu: die gegebenen Verkündigungen seyen wahr, weil derselbe Gott, der einst die Propheten begeistert, seinen eigenen Engel als Herold herabgesandt habe, um seinen Verehrern zu offenbaren, was bald geschehen solle. Er komme bald: wie glücklich also Diejenigen, die die Worte der heiligen Offenbarung in diesem Buche treu bewahrten im Herzen. Kaum hat der begeisterte Seher diese Worte ausgesprochen, so fährt er, damit nicht der geringste Zweifel in der Seele hafte, mit richtigem psychologischem Tacte fort: ich, Johannes selbst, habe mit meinen eigenen Augen und Ohren alles dieses erschaut und gehört, bin aber von der Macht der Gefühle über-

wältigt, hingesunken zu den Füßen Desjenigen, der also zu mir geredet. Nach einer kleinen Unterbrechung hören wir weiter: versiegele nicht die Worte der heiligen Offenbarung in diesem Buche, denn die Zeit der Erfüllung ist nahe. Dann wird (V. 12) von Neuem wiederholt: siehe! ich komme bald, und mit mir der Lohn, um Jedem zu vergelten nach seinen Thaten. Jesus selbst betheuert: Ich habe meinen Engel gesandt, um die frohe Kunde in den Gemeinden zu verbreiten. Ja V. 17 vereinigen sich der heilige Geist und die Braut in dem Ausrufe: komme! Wie schön fügt sich in alle diese Verheißungen der Nachruf an die Leser V. 18: „Wer zu den Worten der heiligen Offenbarung, die hier niedergeschrieben sind, nur eines hinzuzufügen sich erdreistet, dem wird Gott hinzufügen alle die Plagen, von denen geschrieben ist in diesem Buche: und wer (V. 19) von den Worten der heiligen Offenbarung in diesem Buche nur ein einziges hinwegzunehmen sich erdreistet, dem wird Gott hinwegnehmen seinen Antheil an dem Baume des Lebens u. s. w."

Mit gleich kluger Berücksichtigung des vorschwebenden Zwecks entbietet Johannes 1, 4 den sieben Gemeinden in Asien den Gruß von Dem, der ist, der war und der seyn wird, und von den sieben Geistern, die vor dem Throne seiner Majestät stehen: und von Jesu Christo (V. 5), dem zuverlässigen Zeugen, dem Erstgebornen von den Todten, dem Beherrscher der Könige der Erde, von Demjenigen, der (V. 18) bis in Ewigkeit lebt, die Schlüssel des Todes und der Hölle hat. Kommen werde er in den Wolken (V. 7), sehen werde ihn jedes Auge.

Von diesem überirdischen Wesen, welches er (V. 13) einem Menschensohn ähnlich in der Mitte der sieben Leuchter erblickte in seiner ganzen hehren Gestalt (V. 14—16), ward er (V. 11) aufgefordert, alles, was er geschauet, niederzuschreiben in ein Buch mit allen Verkündigungen einer nahen Zukunft.

An die Thatſache, daß Johannes auf die Inſel Patmos verbannt worden, knüpft der Verf. V. 9 die Erzählung von der Entzückung, die er am Tage des Herrn gehabt habe, um von einem wohlbekannten Standpuncte ausgehend, Glauben zu erwecken für die Zuverläſſigkeit der forthin ſich anreihenden Mittheilungen. Wer konnte daher würdiger, geheime Offenbarungen zu empfangen, befunden werden, als ein ſolcher unerſchütterlicher Verehrer des Herrn?

Mußte nicht auf einem ſolchen Grunde die Ueberzeugung von der Wahrheit der geheimnißvollen Verkündigung zu einem außerordentlichen Grade ſteigen durch die als Einleitung vorgeſetzten Briefe an die ſieben kleinaſiatiſchen Gemeinden Cap. 2. 3., deren in ihren charakteriſtiſchen Zügen entworfene Schilderung der Wirklichkeit entnommen war. Spiegelte ſich in ihnen das Bild der Gegenwart auf das Unverkennbarſte ab, wie konnte da noch irgend ein Zweifel an der Wahrheit der vorhergegangenen und nachfolgenden Offenbarungen in der Bruſt des Leſers auftauchen? Mußte nicht das nach Verdienſt ausgeſprochene Lob und der Tadel den Verfaſſer als einen von der Gottheit auserkorenen Herold darſtellen und allen ſeinen Prophezeihungen das Siegel der Echtheit aufdrücken?

Wenden wir uns nun zu dem Inhalte der ſieben Schreiben ſelbſt, ſo offenbart ſich in den für Belohnung und Beſtrafung, für Lob und Tadel gewählten Bildern das ſichtbare Streben, den Treuen zu befeuern, den Wankenden zu befeſtigen und den Abgewichenen zurückzuführen zu der verlaſſenen Bahn, als ein gelungenes Unternehmen, wie man ſich durch eine vergleichende Betrachtung der bezeichnenden Stellen Cap. II, 5. 7. 10. 11. 16. 17. 22. 23. 26. 28.; III, 3. 5. 10. 12. 16. 20. klar überzeugen wird.

Um den bezielten Eindruck deſto eindringlicher zu machen und den beabſichtigten Zweck deſto ſicherer zu erreichen,

werden Cap. II, 7. 11. 17. 29.; III, 6. 13. 22., alſo ſieben Mal nach der Zahl der Gemeinden die Worte wiederholt: Wer Ohren hat, zu hören, der höre, was der Geiſt zu den Gemeinden ſpricht.

Derſelbe feſte Blick auf das vorſchwebende Ziel, daſſelbe Streben, jeden Argwohn gegen die Glaubwürdigkeit des Verfaſſers, gegen die Wahrheit ſeiner Offenbarungen auf immer zu verbannen, offenbart ſich auch im vierten Capitel. Gleich im erſten Verſe war dem Seher vermittelſt einer offenen Thür ein Blick in den Himmel gegönnt, und die erſte, wie eine Poſaune zu ihm herüber tönende Stimme rief ihm zu: Steige herauf: ich will dir enthüllen, was nach dieſem geſchehen ſoll.

Welche entzückende Bilder bot die hierauf folgende prachtvolle Schilderung des göttlichen Throns dar mit den denſelben umgebenden vier Thieren, die vereint mit den 24 Aelteſten Lobgeſänge dem Ewigen darbringen? Wie ſchmiegte ſich hier Alles den religiöſen Vorſtellungsarten an, welche die heiligen Schriften und ſpätere Ausbildungen erzeugt hatten: wie ſehr ward dadurch ſchon im Eingange die Sehnſucht zur Genoſſenſchaft einer ſolchen Geſellſchaft im Himmel entflammt!

Von dieſem Augenblicke an ſehen wir den geweihten Seher Johannes der Erde entrückt unter himmliſchen Geſtalten mit verklärten Blicken umherwandeln, um zu erſchauen das Außerordentlichſte, um die wunderbaren Geſichte und Erſcheinungen alle, welche vor ſeine aufgeregte, ſtaunende und entzückte Phantaſie in raſcher Abwechſelung ſich drängten, zur treuen Aufbewahrung in ſeinem Geiſte zu ſammeln. Engel und andere Himmelsbewohner zeigen ſich um ſeine Perſon unaufhörlich geſchäftig, um bald ſeine Aufmerkſamkeit zu ſchärfen, bald zu enträthſeln die verwirrenden Geheimniſſe, bald zu lüften den Schleier

von den beſeligenden Offenbarungen, die er zu Troſt und Stärkung verkündigen ſollte den ſeufzenden und verzagenden Brüdern in dem Herrn.

Nicht nur unterredete ſich einer der Aelteſten, die ihren erhabenen Sitz um Gottes Thron hatten, mit Johannes, Cap. V, 5: nicht nur forderte eines der vier Thiere (Cap. VI, 1) ihn auf, zu erheben ſein Auge; nicht nur eilten Engel einzeln und in Geſellſchaften (Cap. VI, 1. 3. 5. 7.; VII, 1. 2.; IX, 14.; X, 5—7. 11.; C. XI, 1.; XIV, 6. 8. 9. 15. 17. 18.; XV, 1.; XVI, 5.; XVII, 1. 3. 7.; XVIII, 1. 21.; XIX, 17.; XX, 1.) herbei, um ſprechend und handelnd den Willen des Höchſten zu vollſtrecken, und mit feierlicher Würde die beſchloſſenen Ereigniſſe in der nächſten Zukunft dem Horchenden zu enthüllen: ſondern zehntauſendmal zehntauſend und tauſendmal tauſend Engel, die um den Thron Gottes, um die Thiere und um die Aelteſten (Cap. V, 11. 12.) verſammelt waren, ſtimmten einen durch die weiten Räume des Himmels wiederhallenden Lobgeſang an. Ja laute Stimmen tönten aus dem Heiligthum z. B. IX, 13.; X, 4.; XI, 12.; XIV, 13.; XVI, 1. 17.; XVIII, 4.; XIX, 1. 5. 6.; XXI, 3. 5. in mancherlei Rede entgegen. Bald nämlich erſchallte der Ruf: löſe die vier Engel, die an dem großen Euphrat gebunden liegen; bald: verſiegele, was die ſieben Donner geſprochen haben, und ſchreibe es nicht auf; bald: ſteiget hinauf. Und ſie ſchwebten getragen von einer Wolke gen Himmel; bald: ſelig ſind die Todten, die im Herrn ſterben, von nun an; bald: gehet hin und gießet aus die ſieben Schalen des Zorns Gottes auf die Erde; bald: es iſt geſchehen! bald: ziehet aus von ihr, mein Volk, damit ihr euch nicht theilhaftig macht ihrer Sünden; bald: Hallelujah! Der Sieg, die Herrlichkeit u. ſ. w. iſt des Herrn, unſers Gottes; bald: lo-

bet unſern Gott alle ſeine Diener, die ihn fürchten, groß und klein; bald: Halleluja! nun regiert der Herr, unſer Gott, der Allherrſcher; bald: ſiehe! Gottes Wohnung iſt jetzt bei den Menſchen, er wird unter ihnen wohnen, ſie werden ſein Volk ſeyn u. ſ. w.; bald endlich: und der auf dem Thron ſaß, ſprach: ſiehe! ich mache Alles neu und fuhr dann fort: ſchreibe nieder, denn dieſe Worte ſind wahr und zuverläſſig.

Wie mußte bei ſolcher planmäßig eingefügten, und mit vieler Menſchenkenntniß ausgeſchmückten Darſtellung himmliſcher Erſcheinungen in dem damaligen Zeitalter jeder, auch der leiſeſte Schatten von Zweifel hinſchwinden, welch ein Grad von Gewißheit den durch eine Entrückung in den Sitz Gottes und aller Heiligen erhaltenen Gemälden und Weiſſagungen zuwachſen!

Aber nicht minder bewundernswürdig erſcheint ferner die künſtleriſche Gewandtheit, mit welcher der reich begabte Verfaſſer die Farben für ſein apokalyptiſches Gemälde auszuwählen und zu miſchen gewußt hat, um die beabſichtigte Wirkung in ihrer vollen Kraft und in ihrem ganzen Umfange mit Gewißheit zu erreichen. Dieſe Ueberzeugung wird in ſteigenden Graden ſich uns aufdrängen, wenn wir durch die einzelnen Capitel wandernd bei den merkwürdigſten Erſcheinungen in dem außerordentlichen Schauſpiele mit beobachtendem Blicke zu verweilen verſuchen.

Schlagen wir zu dieſem Zwecke das fünfte Capitel auf, ſo wurde die Aufmerkſamkeit von Neuem auf das Lebhafteſte geſpannt durch das von Innen und von Außen (V. 1.) beſchriebene, mit ſieben Siegeln verſehene, geheimnißvolle Buch, welches in der Rechten Deſſen, der auf dem Throne ſaß, erſchauet ward. Zu einer faſt beklemmenden Unruhe ward jedoch die Erwartung dadurch geſteigert, daß (V. 3.)

in dem ganzen weiten Weltall kein Weſen gefunden worden, welches das Buch zu öffnen, ja nur anzuſchauen hätte wagen mögen. Wie gerecht war alſo der Schmerz des Johannes (V. 4.), daß verſchloſſen bleiben ſollte auf immer der erſehnte Inhalt.

Doch dauerte nicht lange dieſer peinliche Zuſtand. Jeſus, der Meſſias, mit wohlbekannten Bildern aus Moſe und den Propheten geſchildert, war, wie einer der Aelteſten (V. 5.) dem Betrübten zurief, der einzige Auserkorne, der, was keiner Kraft vergönnt war, auszuführen vermochte. War er doch — und wie mußte hierdurch die Verehrung für ihn, der Kampf zu ſeiner Verherrlichung, verſtärkt werden — dasjenige Weſen, welchem die vier Thiere, die 24 Aelteſten und eine unüberſehbare Schaar von Engeln anſtimmten (V. 8—12.) ein Lied, das unter allen Geſchöpfen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde in Anbetung wiedertönte. Und dieſer Jeſus, dem die ganze Schöpfung als dem Sohne Gottes, dem Mitregenten Jehova's huldige, hat Menſchen aus allen Nationen von Gott losgekauft, hat ſie zu Regenten auf der Erde, zu Prieſtern auserkoren. Welch ein lockendes Ziel für den ſtandhaften Bekenner der neuen Religion und die künftigen Hinzutretenden, zumal, da dieſe Verkündigung von Himmelsbewohnern ſelbſt um den Thron Gottes angeſtimmt, von Johannes ſelbſt Wort für Wort gehört war.

In dem ſechsten Capitel werden neue wohlüberlegte Reizmittel in Bewegung geſetzt. So oft ein Siegel gelöſt war, riefen die vier Thiere mit lauter Stimme: komm! und ſieh! gleichſam andeutend: eine neue merkwürdige Erſcheinung eröffnet ſich hier deinen Blicken! Die Märtyrer, voll Ungeduld, daß noch immer nicht ihr Blut gerächt, noch immer nicht das Vergeltungsrecht an ihren Mördern ausgeübt worden, riefen (V. 10.) wehklagend aus: heiliger und wahrhaftiger Herrſcher, wann wird

dein Erbarmen sich uns zuwenden? Sie empfingen als Gottgeweihte ein weißes Kleid, und vernahmen die tröstlichen Worte: noch verharret eine Weile, bis eure Brüder, die auch, wie ihr, den Märtyrertod erleiden müssen, sich euch werden zugesellt haben. Hier verkündigte also eine himmlische Stimme selbst, daß freilich ein gleiches Schicksal noch viele Bekenner des Christenthums treffen würde, daß aber belohnende Seligkeit ihrer dort oben warte.

Eine grenzenlose Noth, eine gänzliche Umwälzung im Himmel und auf der Erde entstand in dem Augenblicke, als das sechste Siegel gelöst war. Ueberall die bangste Erwartung! Das Strafgericht des Ewigen bricht heran!

Ehe aber (Cap. VII) das Ungewitter losbrach, verbreitete sich eine erhabene Stille, und von einem aus Osten aufsteigenden Engel, der das Siegel des lebendigen Gottes trug, ward den vier Engeln, welchen die Macht verliehen war, über die Erde und das Meer Verheerungen zu verbreiten, mit lauter Stimme zugerufen: haltet ein mit euren Zerstörungen, bis die Diener unseres Gottes durch ein auf ihre Stirn gedrücktes Siegel als Ausgewählte bezeichnet worden. Und hier bewährt sich von Neuem die Ueberlegung und der psychologische Tact des Verfassers. Denn ausgelassen ist der Stamm Dan in dem Verzeichnisse, und mit den lockendsten Farben geschildert die Seligkeit der Auserwählten. Sie haben durch das Blut des Lammes von aller Schuld abgewaschen vor dem Throne Gottes in dem reizendsten Schmuck als geweihte Priester unter seiner unmittelbaren Obhut in unübersehbaren Schaaren ihren hervorstrahlenden Sitz erhalten. Kein Leiden berührt sie mehr: jede Thräne ist abgewischt aus ihren Augen. Der Heiland selbst leitet sie zu Wasserquellen.

Mit der Eröffnung des siebenten Siegels (Cap. VIII) brechen unaufhaltsam herein die furchtbarsten Ereignisse. Ahnungsvolle Unruhen pressen sich zusammen in der Brust

der Zuſchauer, als plötzlich eine beklemmende Stille von einer halben Stunde die grauſenvollen Erſchütterungen unterbrach, als den ſieben Engeln dargereicht wurden die ſieben Poſaunen, als ein anderer Engel mit einem goldenen Rauchfaß vor den Altar trat, als in wirbelnden Rauchwolken aufſtiegen die Gebete der Heiligen. So oft als einer der vier Engel poſaunt hatte, eröffnete ſich ſtets eine Scene des unſäglichſten Jammers, der ſchreckenvollſten Noth nach der andern. Ein Engel ſogar in der Geſtalt und mit der Schnelligkeit eines Adlers dahin fahrend, rief mit lauter Stimme: Wehe! wehe! den Erdbewohnern, wenn erſt ſich löſen die drei übrigen Siegel! Als der fünfte Engel (Cap. IX) poſaunte, qualmten aus dunklem Abgrunde Schaaren von Heuſchrecken hervor, die fünf Monate lang die Menſchen auf das Schrecklichſte marterten: und dennoch rief eine Stimme: noch zwei Wehe kommen!

Mitten in der beängſtigenden Unruhe, was bringen würde der ſchmetternde Klang der ſechsten Trompete, erſchallte eine Stimme von der Seite des goldenen Rauchaltars dem ſechsten Engel mit gebieteriſchem Tone zurufend: mache los die vier Engel, die am großen Fluſſe Euphrat gefeſſelt liegen, daß ſie durch Feuer, Rauch und Schwefel den dritten Theil der Erdbewohner vertilgen. Aber alle, welche noch übrig geblieben waren von den verheerenden Plagen, waren gleichwohl ſo verſtockt, daß keine Reue die ſtarren Gemüther zu erweichen vermochte. Wie treffend ward durch dieſe Andeutung die Ueberzeugung befeſtigt, daß für ſolche beharrliche Sünder jede Rettung unmöglich ſey.

Das zehnte Capitel beginnt mit vorbereitenden Scenen auf die baldige Erfüllung der heiligen Offenbarung. Ein gewaltiger Engel, umhüllt von einer Wolke, und geſchmückt mit einem Regenbogen auf ſeinem Haupte, ſchwebte nieder vom Himmel, haltend in ſeiner Hand eine geöffnete Rolle

und mit seinem rechten Fuße auf das Meer, mit seinem linken auf die Erde sich stützend. Nachdem er seine erschütternde Stimme, wie die eines brüllenden Löwen, hatte erschallen lassen, so daß wiedertönten die sieben Donner, schwur er mit aufgehobener Rechte bei dem Ewigen, bei dem Schöpfer des Weltalls, daß keine weitere Zögerung stattfinden, sondern daß dann, wenn der siebente Engel mit der Posaune das Zeichen gegeben, der geheime Rathschluß Gottes, so wie er ihn durch seine Diener, die Propheten, habe verkündigen lassen, vollstreckt werden würde. Und nun nahm Johannes, durch eine himmlische Stimme aufgefordert, die offene Rolle aus der Hand des Engels, um sie zu verschlingen, damit er eingedrungen in den göttlichen Willen den bittersüßen Inhalt den Völkern und Königen der Erde verkündige.

Das eilfte Capitel feiert in einem aus christlichen Erwartungen und jüdischen Religionsvorstellungen entworfenen Gebilde den endlich errungenen Sieg des Christenthums über das Judenthum, verherrlicht durch einen dankenden Lobgesang der 24 Aeltesten, die vor Gott auf ihren Thronen saßen und anbetend niedersanken. Das Allerheiligste im Himmel schloß sich auf den Blicken und enthüllt ward die Bundeslade in dem Tempel Gottes.

Weil aber, so rückt die Handlung in dem zwölften Capitel in wohl berechnetem Stufengange fort, die Erscheinung des Messias dem Reiche des Satans den Untergang brachte, so durfte dieser mit seinen Genossen nicht zögern, alle mögliche Anstrengungen aufzubieten, um eine so schreckliche Gefahr zu entfernen. Ein heftiger Kampf entspann sich zwischen dem Schutzengel Israels und seinen Genossen auf der einen, und zwischen dem Satan und dessen Anhängern auf der andern Seite, der eine Hinabstürzung der Letzteren auf die Erde bewirkte, nachdem die Wuth gegen das Weib, welches dem Urheber aller gefürchteten Drangsale das Daseyn gegeben, durch die

Entrückung deſſelben in den Himmel zum Throne Gottes ganz wirkungslos geblieben war.

Wie mußte aber der Muth der verfolgten Chriſten wachſen, da der Verf. V. 10 verſicherte, ſelbſt gehört zu haben, daß ein Jubelgeſchrei im Himmel erhoben worden über den Sturz des Satans, dem nur noch eine kurze Friſt, ſeine Bosheit auszuüben, vergönnt ſey. Wie eingreifend in den Hauptzweck unſeres Buchs geſtaltet ſich die Aeußerung, daß dieſen Sieg die Getreuen Chriſti durch ausharrende Standhaftigkeit errungen hätten.

Als Wirkungen des Satans (Cap. XIII) ließen ſich die Verfolgungen der Chriſten ganz bequem darſtellen. Da dieſe aber von Rom aus, dem Sitze der Abgötterei, geleitet wurden, ſo wurde ein Rom und ſeine Imperatoren verſinnbildlichendes Thier von grauſenhafter Geſtalt, das aus den Fluthen des Meeres, an deſſen Strande Johannes ſich befand, emporſtieg, auf den Schauplatz geführt. Durch die von Thieren entlehnten Züge wurde der Charakter des römiſchen Reichs in ſeiner Macht und Furchtbarkeit geſchildert. Zwar würden, wird abſichtlich hinzugefügt, dieſe grimmigen Feinde einige Zeit die Geweihten peinigen; aber nur Diejenigen, deren Name nicht geſchrieben ſtehe im Buche des Lebens, würden dem Götzendienſte huldigen. Und damit dieſe bedeutungsvollen Worte nicht fruchtlos verhallten, ruft der Verf. aus: wer Ohren hat zu hören, der höre! Hier bewähre ſich der unerſchütterliche Glaube der Geweihten in Chriſto.

Dem Johannes ſtellte ſich (Cap. XIV) Jeſus dar als Sieger, umgeben von ſeinen Getreuen: ein nie geſungenes Lied, das in den lieblichſten Tönen dahinfloß, und das vor dem Throne Gottes in der feierlichſten Verſammlung angeſtimmt wurde, erquickte ſein Ohr. Ein Engel, der mitten durch den Himmel flog, verkündigte allen Völkern der Erde das ewige Evangelium zur Anbetung auf-

fordernd; denn gestürzt sey das übermüthige Babylon und ewige Qualen allen Verehrern desselben bereitet. Eine ununterbrochene Glückseligkeit sey aber als gebührender Lohn allen Geweihten beschieden, die treu beobachtet hätten Gottes Gebote, und in dem Glauben an Jesu bewährt befunden worden. Der Messias selbst erschien dem Seher auf einer glänzenden Wolke, auf seinem Haupte geschmückt mit einer goldenen Krone und führend in seiner Hand die mähende Sichel. Und so werden auch in diesem Capitel Belohnungen und Bestrafungen in lockenden und abschreckenden Bildern dem Auge vergegenwärtigt.

Bevor aber (Cap. XV) durch das Ausgießen der sieben Schalen das Strafgericht Gottes vollendet ward, ließen die Sieger Jubellieder erschallen, des Höchsten Gerechtigkeit in der Erfüllung seiner Verheißungen und seine unendliche Macht verherrlichend, so wie die bevorstehende Verbreitung der beglückenden Lehre über den ganzen Erdboden verkündigend. Der himmlische Tempel eröffnete sich in seiner hehren Pracht dem entzückten Auge. Johannes selbst (Cap. XVI) hörte eine Stimme aus dem Allerheiligsten den Engeln zurufen: Gießet aus! Augenblicklich vollzogen sie das beschlossene Strafgericht an den starren Ungläubigen.

Ueberall wird durch passend eingewebte Züge die lebhafteste Theilnahme aufgeregt, die Gewißheit der bald eintretenden Erlösung befestigt, der Muth zur Ausdauer gestählt, bald durch den von einem Engel erhobenen und von einem andern Engel bekräftigten Ausruf: gerecht sind die göttlichen Strafgerichte; denn vergossen haben sie das Blut der Heiligen und der Propheten, bald durch die Betheuerung: ich erscheine als Belohner und Vergelter zu einer Zeit, wo man es nicht vermuthet. Seyd daher wachsam, macht euch des erhaltenen Kleinodes nicht unwürdig! bald durch die vom göttlichen Throne her ertönende Stimme: es ist vollführt!

In dem siebzehnten Capitel, welches über die Stadt Rom, die Kaiser und die Verbündeten das befriedigendste Licht zu verbreiten bestimmt scheint, das dem genauen Unterricht eines der sieben Engel verdankt wird, knüpfen sich von Neuem an bekannte Thatsachen, als an die sichersten Beweise einer unbezweifelbaren Glaubwürdigkeit, Muth belebende Verheißungen mit steigender Klarheit in einer aufregenden, zum Theil geheimnißvollen Sprache.

Eine lebendig veranschaulichende, erschütternde Schilderung der allgemeinen Bestürzung, welche der Untergang Roms unter den Völkern und Fürsten der Erde, und den wehklagenden Kaufleuten aus der Nähe und aus der Ferne in den heftigsten Bewegungen hervorgetrieben hatte, bietet sich uns dar in dem achtzehnten Capitel. Mit Recht werde ihr, die gleichsam in dem Blute der Propheten, der Geweiheten und aller Ermordeten auf der Erde schwimme, von dem allmächtigen gerechten Richter doppelt vergolten, was sie in Uebermuth mit Grausamkeit verübt habe. Auf! jubelt über ihren Sturz, du Himmel, ihr Geweiheten, ihr Apostel und Propheten, daß Gottes Strafgerechtigkeit sich also verherrlicht hat!

Töne der Lobpreisung und der Anbetung (s. Cap. XIX) durchschallten alle weiten Räume des Himmels. Forthin solle die seligste Verbindung zwischen Jesu und seinen Geweihten stattfinden: diese Verkündigung, als die wahrhaftigen Worte Gottes solle er zur allgemeinen Verbreitung niederschreiben. Vor Betäubung über diese unnennbare Gefühle hervorrufende Botschaft sank er nieder zu den Füßen des Redenden, um ihn anzubeten. Plötzlich öffnete sich ihm der Himmel und in majestätischer Pracht, umkreist von einem glänzenden Gefolge, trat der mit Sieg gekrönte Logos Gottes vor das verwirrte Auge.

In dem zwanzigsten Capitel sehen wir den Satan von der Hand eines mächtigen Engels gefesselt niederstürzen in einen tiefen Abgrund zu einer tausendjährigen Behau-

sung, während welches langen Zeitraumes die bewährt gefundenen Verehrer Christi vor allen übrigen Bewohnern der Erde vom Tode erlöst, in der engsten Verbindung mit Jesu als Priester Gottes ein Daseyn voll Seligkeit führen. Und nachdem dieser Vorgenuß ausgekostet war und der Satan die letzten krampfhaften Anstrengungen gegen die Geweihten Christi fruchtlos gemacht hatte, erfolgte die allgemeine Auferstehung, wo nach feierlich gehaltenem Gerichte der Satan mit seinen Genossen, die Verdammten alle, ja der Tod und das Schattenreich selbst zur ewigen Vernichtung hinabgeschleudert wurden in den brennenden Feuersee.

Verstummt war nun (s. Cap. XX, XXI) jeder Schmerz, abgetrocknet jede Thräne von ihren Augen: in das mit strahlender Pracht vom Himmel niederschwebende neue Jerusalem, die heilige Stadt, ziehen ein, um vereinigt mit Gott, dem Erlöser und allen Heiligen die ungetrübten Freuden einer ewigen Seligkeit zu genießen, Alle, deren Namen aufgezeichnet worden im Buche des Lebens.

Beleuchtet haben wir in der vorstehenden, absichtlich ausführlichen Entwickelung das in dem N. Test. uns aufbewahrte apokalyptische Denkmal, den Bildner aus den verschiedensten Standpuncten und in den mannichfaltigsten Richtungen durch die merkwürdigsten Kreise seiner Erfindungen und Dichtungen begleitend, um durch solche fortgesetzte Beobachtungen den Reichthum von Mitteln bequemer zu überschauen, durch deren bewundernswürdige Anwendung und Verbindung der denkende Künstler mit fester Beschränkung auf die dringenden Bedürfnisse der Gegenwart und der nächsten Zukunft, welche allein a) sei-

a) Wer möchte es daher für möglich halten, daß bei der so weit fortgeschrittenen und durch gründliche Forschungen befestigten Einsicht noch ein neuer Versuch gemacht werden würde, Anspielungen und Hindeutungen auf die merkwürdigsten geschichtlichen und politischen

nem Blicke vorſchwebten, das erhabene Ziel zu erreichen ſo glücklich ſich beſtrebt hat.

Welchem Urheber dürfen wir dieſes chriſtliche Erzeugniß des erſten Jahrhunderts zuſchreiben? Doch wohl keinem andern, als einem vertrauten Schüler Chriſti, der als Seher, Lehrer, Ermahner und Tröſter überall in ſei-

---

Ereigniſſe in ſpäteren Jahrhunderten bis auf die Gegenwart herab erſpähen und herausklügeln zu wollen aus unſerem ſo oft mißverſtandenen apokalyptiſchen Werke, welches in der allgemein erſehnten baldigen Wiedererſcheinung Jeſu Chriſti ſeine dem ungetrübten Blicke offen daliegende Grenze ſich ſo gefliſſentlich gezogen hat?

Und dennoch iſt dieſes vor wenigen Monaten in einer Schrift geſchehen, die den Titel führt: Schlüſſel zur Offenbarung St. Johannis, oder Ueberſetzung und Erklärung dieſes heiligen Buchs mit Rückſicht auf die neueren Weltbegebenheiten. Dargeſtellt durch einen Kreuzritter. 1833. 8.

Dieſer Kreuzritter verſichert uns im Ernſt S. 26, daß Pergamus oder Hohenburg Cap. II, 12 den Zeitlauf bezeichne, wo das Chriſtenthum ſeit der Taufe des Kaiſers Conſtantin des Großen auf den Thron ſtieg und herrſchende Religion der Welt wurde, und umſchließe den Raum von ungefähr Jahr 300—800 bis auf Karl den Großen.

Die Stadt Thyatira Cap. II, 18., erfahren wir weiter S. 33, zeige prophetiſch die Kirchenperiode von Karl dem Großen bis zur Reformationszeit an, vorzüglich die occidentaliſche, zugleich die orientaliſche. In dem Ausdruck: „bis an die Zäume der Pferde" Cap. XIV, 20. ſtellen ſich S. 237 dem Verf. die Regenten dar, wie wir ſie an Ludwig XVI. und weit früher an Karl I. geſehen haben. Die Pferde ſind die wilden und eigenſinnigen Unterthanen, die ſich nicht ſelbſt durch Vernunft und Gottesfurcht zu beherrſchen, und eine ſchlechte Regierung zu ertragen wiſſen, bis Gott ſie abſetzt. Ja S. 178 (in Beziehung auf Cap. XI, 2.) und S. 188 zu Cap. XII, 6. wird uns vorgerechnet, daß die Zukunft des Herrn ungefähr im J. 1860 erfolgen werde. Doch ſcheint der Verfaſſer S. 221 einiges Mißtrauen in die Richtigkeit ſeiner Deutung zu ſetzen, ſchreibend: Die tiefere Begründung bleibt den Leſern überlaſſen, welche Weisheit und Verſtand beſitzen, ſofern ſie nicht abwarten wollen, wie dieſe Namenszahl ſich dereinſt offenbaren wird. Denn es könnte ja doch anders kommen, als ſie jetzt rechnen.

ner Schrift tief durchdrungen von dem Geiſte des Evangeliums, innigſt vertraut mit allen Bedürfniſſen ſeiner leidenden und verzagten Mitbrüder ſich zeigt? Wer, der dieſes köſtliche Vermächtniß einer tiefen Religioſität in den überall eingewebten Lehren von Gott, dem Meſſias und den Engeln, von Auferſtehung, Gericht und Vergeltung, zur größeren Erquickung und Beruhigung ſeines Gemüths ſo gern an einen theuren Namen knüpft, ruft nicht mit freudiger Bewegung unwillkürlich aus, wer anders als der Liebling des Herrn, Johannes, der in ſeinem Evangelium und in ſeinen Briefen ſo ergreifend zu unſerem Herzen redet, mit ſo heiligen, erhabenen Empfindungen unſer Inneres durchglüht, kann geſchrieben haben dieſe Schrift, deren Verfaſſer ſich ja ſelbſt an den oben ausgehobenen Stellen in offener Erklärung und in den häufigen unverkennbaren Hinweiſungen auf das Evangelium a) als Jo-

a) Hierhin gehören die ſowohl eigenthümlichen, als Lieblingsausdrücke des Evangeliſten Johannes, die unſer Apokalyptiker als ſolche, die ſeiner Rede gleichſam unwillkürlich entſchlüpften, überall, wo eine paſſende Gelegenheit ſich findet, der Darſtellung einflicht. Z. B. das Wort λόγος Cap. XIX, 13. (Joh. I, 1 flg.), das mehr als zwanzig Mal vorkommende Wort ἀρνίον vergl. mit Joh. I, 29, 36.; das mehr als zehn Mal hervortretende Zeitwort μαρτυρεῖν vergl. mit Joh. I, 7. 8. II, 25. V, 31. 32. VIII, 13. 14. 18. XV, 26. XXI, 24. und 1. Joh. I, 2.; das Wort μαρτυρία Apok. I, 2. 9. VI, 9. XII, 17. XIX, 10. XX, 4. vergl. mit Joh. I, 7. 19. III, 11. V, 31. 32. VIII, 13. 14. 1. Joh. V, 9. 10. 11.

Sind ſolche Erſcheinungen hier aus einem richtigen Geſichtspuncte betrachtet worden, ſo muß in der Zeit, als unſer Verfaſſer lebte, das vierte Evangelium für eine echte Schrift des Johannes gehalten worden ſeyn, welcher wichtige Umſtand in den durch Dr. Bretſchneider's Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis Apostoli indole et origine. Lipsiae 1820. hervorgerufenen Streitſchriften nicht gehörig berückſichtigt zu ſeyn ſcheinen dürfte. Schon aus dieſem Grunde kann die Offenbarung nicht vor der Abfaſſung des Evangeliums ihr Daſeyn erhalten haben, für welche Meinung ſich neulich Dr. Hauff in der Preisſchrift: Die Authentie und

hannes bezeichnet. Folgen wir alſo mit gläubigem Sinne den theils beſtimmten, theils andeutenden Ausſagen des Textes, ſo darf über die Perſon des eigentlichen Verfaſſers kein Zweifel weiter obwalten a); daher auch diejenigen Ausleger, die mit feſter Treue an dem Buchſtaben der Ueberlieferung hängen, ſich für eine ſolche Anſicht bis in die neueſten Zeiten offen erklärt haben.

Blickt man indeſſen mit echt kritiſchem Geiſte, der unbekümmert um alle Nebenrückſichten der Wahrheit allein huldigt, tiefer in unſere apokalyptiſche Schrift, ſo treten nicht nur in der Verſchiedenheit der Sprache, der Darſtellungsweiſe, der Denkart und Anſicht (ſ. Dr. Lücke S. 361—388) mächtige Zweifel gegen die Richtigkeit der Angabe, daß das vierte Evangelium, die Briefe und die Offenbarung von einem und demſelben Johannes geſchrie-

---

der hohe Werth des Evangeliums Johannis. Nürnberg 1831. S. 135 entſchieden hat.

a) Dieſes Zeugniß legt nicht nur ab Cellerier in ſeinem Essai d'une introduction critique au Nouveau Testament. Genève 1823. pag. 492, ſchreibend: „Ein apoſtoliſcher Lehrer und achtungswürdiger Mann würde nicht ſeine Schrift fälſchlich für die eines Apoſtels ausgegeben haben, und es liege klar vor Augen, daß der Verfaſſer der Apokalypſe für den Apoſtel Johannes habe gehalten ſeyn wollen;" ſondern auch ganz neuerlich der gedachte Kreuzritter S. 4 in den Worten: „Kein anderer Johannes, als der das Zeugniß von dem weſentlichen Worte (Logos) und zwar als Augenzeuge abgelegt hat, d. h. der Evangeliſt und Apoſtel. Der Geiſt weiſſagt in dem zweiten Verſe, daß man das Buch dem Apoſtel Johannes abſprechen werde, wie geſchehen iſt, und bezeichnet darum alſo den Verfaſſer." Zugleich widerlegt dieſer Verfaſſer die irrige Meinung, daß die Apokalypſe vor dem Evangelium von Johannes geſchrieben ſey.

Mit Recht befremdet es daher, daß Hr. Dr. Olshauſen in: Nachweis der Echtheit ſämmtlicher Schriften des Neuen Teſtaments Hamb. 1832. S. 151, ſeines eigenen Intereſſe uneingedenk, die Behauptung gewagt hat, daß die Apokalypſe einige zwanzig Jahre früher, als das Evangelium und die Briefe des Johannes geſchrieben worden ſeyen.

den worden, mit steigender Kraft hervor, sondern die offenbar absichtliche Unterlassung des Zusatzes Apostel zu dem Namen Johannes, das geflissentliche Streben, überall den Leser an den Evangelisten Johannes zu erinnern a), verbunden mit einzelnen entschlüpften Aeußerungen b), die den Verfasser von dem Apostel Johannes abzusondern scheinen, und dem fast allein entscheidenden Umstande, daß ein so phantasiereiches, mit den glühendsten Farben entworfenes Kunstwerk, als sich uns in der Apokalypse vergegenwärtigt hat, unmöglich das Erzeugniß eines Greisenalters, wofür es sich ja unter der angenommenen Voraussetzung ankündigt, seyn kann, rechtfertigen das gegen die Echtheit der Offenbarung Johannis ausgesprochene Verwerfungsurtheil.

An die vorstehenden Untersuchungen, die uns in dem Urheber der Apokalypse eine von demjenigen Johannes, dem wir das vierte Evangelium und die Briefe verdan-

---

a) Dahin möcht' ich auch nachträglich noch rechnen die Beziehung Apokal. I, 9. in den Worten: οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν auf Joh. XIX, 37., obgleich ich in derselben nicht mit Dr. Hengstenberg in: Christologie des A. Test., Th. II, Abtheil. 1. 2. Berlin, 1832. S. 298 einen nicht unbedeutenden Grund für die Echtheit der Apokalypse zu entdecken vermag.

b) Es wird hier gezielt auf Cap. XVIII, 20 u. XXI, 14., welche Stellen auch Dr. Lücke S. 389 flg., obgleich mehr schwankend, als entscheidend, und aus einem andern Gesichtspuncte besprochen hat. Sie scheinen, wenn man sie nach einem zusammenhängenden Studium der Apokalypse ohne Vorurtheil betrachtet, die Apostel als eine erhabene Classe von der Person des Schriftstellers deutlich abzusondern und mithin mit dem Standpuncte, welchen dieser eingenommen hat, völlig unverträglich zu seyn.

Die von Dr. Guerike in: Fortgesetzte Beiträge zur histor. kritisch. Einleit. ins Neue Test. Erste Liefer. Halle 1831. S. 38 hinsichtlich der letzteren Stelle angeführten biblischen Nachweisungen sind fremdartig, weil weder von Demuth, noch von Hochmuth die Rede ist, sondern nur die allgemeine Meinung von der hohen Würde eines Apostels Jesu dort berücksichtigt wird.

ken, verſchiedene Perſon haben entdecken laſſen, welches auch außer dem neuteſtamentlichen Kritiker Matthäi (ſ. Ioannis Apocalypsis Graece et Latine. Rigae 1785. pag. 11.), dem berühmten ſchwediſchen Reichshiſtoriographen Hallenberg in ſeinem ſehr beachtungswürdigen Werke über die Offenbarung Johannis a), das, wie es ſcheint, unſeren deutſchen Bibelauslegern völlig unbekannt geblieben iſt, als höchſt wahrſcheinlich eingeleuchtet hat, ſchließt ſich die oben im Eingange dieſer Nachleſe vorläufig angedeutete wichtige Nachricht in der Apoſtelgeſch. Cap. IV, 13 als ein vorzüglich entſcheidender Beſtätigungsgrund an. Denn hier wird Johannes, der Apoſtel, als ein ἄνθρωπος ἀγράμματος und ἰδιώτης b), d. h. als ein

a) Das Werk dieſes vielfach verdienten Gelehrten, den als den Verfaſſer von: Disquisitio de resurrectione corporum mortuorum. Stockholmiae 1798. und von: Die geheime Lehre der alten Orientaler und Juden zur innern und höhern Bibelerklärung u. ſ. w. Roſtock 1805 Kenner längſt ſchätzen gelernt haben, führt den Titel: Historiska Anmärkningar öfver Uppenbarelse Boken af I. Hallenberg, Bandet I. II. III. Stockholm 1800. 8.

Dieſe hiſtoriſche Anmerkungen, denen eine ausführliche, inhaltreiche Einleitung vorgeſetzt worden, zeichnen ſich durch eine in den damaligen Zeiten nicht gewöhnliche Bekanntſchaft mit perſiſchen und indiſchen Religionsvorſtellungen und eine reiche Beleſenheit in jüdiſchen Schriften, die indeſſen häufig vom Ziele abſchweifen, zur vielfachen Benutzung aus.

b) Den paſſendſten Schlüſſel zur Erklärung des Worts ἀγράμματος reicht dar die von den neueſten Commentatoren Lücke, Tholuck und Olshauſen richtig aufgefaßte Stelle Joh. VII, 15. in den Worten: Πῶς οὗτος γράμματα οἶδε μὴ μεμαθηκώς? d. h. welche tiefe Kenntniß der Schrift entwickelt dieſer, da er doch keinen wiſſenſchaftlichen Unterricht genoſſen, keine gelehrte Schule beſucht hat!

Auslegung des heiligen Textes und Deutung der vaterländiſchen Geſetze waren die beiden Hauptgegenſtände, welche die wiſſenſchaftliche Thätigkeit der forſchenden Religioſität in dem Zeitalter Chriſti durch Fragen und Antworten, vermittelſt der lebhafteſten Erörterungen fortgeſponnen beſchäftigte und durch die folgenden Jahrhunderte in immer umfaſſenderen Studien fort-

nicht wissenschaftlich gebildeter Mann und als ein Laie aus der untern Volksclasse bezeich-

---

gesetzt ward, wie Dr. Zunz in: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Berlin 1832. S. 323—327 in einem lehrreichen Unterrichte gezeigt hat. Eine solche höhere wissenschaftliche Bildung konnte aber in der niedern Classe der Handwerker durch eigene Anstrengung ohne die schulgerechte Anweisung eines Gesetzkundigen nicht erreicht werden, wie sich auch aus den merkwürdigen Aeußerungen, die uns Matth. XIII, 55, Mark. VI, 2 aufbewahrt worden, ohne Schwierigkeit folgern läßt.

Wenden wir uns nun, durch die vorstehenden Bemerkungen vorbereitet, zu dem andern Worte ἰδιώτης, so erhalten wir, wenn wir 1 Kor. XIV, 6 und 2 Kor. XI, 6. vergleichen, den Begriff eines Unwissenden, Ungebildeten, den wir die jüdischen Schriften und die Targumim, in welche das griechische Wort als הֵדְיוֹט eingewandert ist, befragend, noch schärfer auffassen können. In der Mischnah II, 406 der surenhusen'schen Ausgabe bildet das Wort einen Gegensatz von dem Ausdrucke Künstler; III, 6. 21 bezeichnet es einen gemeinen Priester dem Hoheprieſter gegenüber, III, 53. vergl. mit V, 274. einen Laien. Der hieraus abfließende Nebenbegriff von Gemeinheit, Verächtlichkeit, tritt auch hervor in den von Zunz a. a. O. S. 8 gesammelten Stellen und in dem Targ. 1 Sam. 24, 15. 2 Sam. 9, 8. so wie in andern von Buxtorf beigebrachten Nachweisungen.

Die Bedeutung ungebildet, unwissenschaftlich zeigt sich in: Bibliotheca Uffenbachiana Manuscripta. Halae Hermundurorum 1720 fol., wo das Wort הדיוט pag. 219 entgegengesetzt erscheint dem W. החכמים Weise. Das Wort Chachamim aber, worunter Kundige, Einsichtsvolle oder wissenschaftlich gebildete Männer überhaupt begriffen werden, bezeichnet dem religiösen Sprachgebrauche der Juden zufolge Gesetzgelehrte, d. h. gründliche Kenner und Ausleger der Thorah in ihrem ganzen Umfange, z. B. in der Mischnah III, 108. IV, 116. und in der chaldäischen Dolmetschung von Koheleth VII, 5.

Die zuerst genannte Bedeutung tritt nach ihren einzelnen Abstufungen deutlich hervor in dem seltenen astronomischen Werke von der „Gestalt der Erde", welches den R. Abraham B. Chaja, einen Schriftsteller des zwölften Jahrhunderts und

net. Wie läßt ſich aber dieſe Ausſage mit dem Verfaſſer unſeres apokalyptiſchen Denkmals, dem gelehrteſten jüdiſch chriſtlichen Schriftſteller des ganzen erſten Jahrhunderts, irgend vereinigen? Es treten ja dem kundigen Beobachter in demſelben faſt auf allen Seiten die unleugbarſten Beweiſe einer ſeltenen Beleſenheit in den heiligen Urkunden des alten Teſtaments und eine vertraute Bekanntſchaft mit der ganzen jüdiſchen Theologie, ſo wie ſie ſowohl in den gelehrten Schulen, als in engeren Studienkreiſen durch die eifrigſten Anſtrengungen in Auslegungen und Grübeleien unter dem Vorſitze geſetzkundiger Männer auf eine von mir an einem andern Orte (vgl. die enge Verbin-

---

Lehrer des berühmten Aben Esra zum Verfaſſer hat. Hier bildet nämlich nach der baſeler Ausgabe 1546 in 4. das Wort Chacham p. 6 den Gegenſatz von einem Unſtudirten, einem Laien, und wird p. 8 von einem Aſtronomen, ſo wie p. 60 von einem Geometer und einem Philoſophen gebraucht.

Als einen Idiot in der hier entwickelten Bedeutung bezieht ſich auch Muhammed in dem Koran Sur. VII, 157 vergl. mit Ahmedis Arabsiadae Historia Timuri ed. Manger. Tom. II. Leovardiae 1772. 4. pag. 801 Anmerk. (13) und Monumens Arabes, Persans et Turcs. Par Mr. Reinaud. Tome premier Paris 1828. pag. 281.

Einen völlig entſprechenden, viel Licht verbreitenden Ausdruck bieten uns die jüdiſchen Schriften in der Bezeichnung עַם הָאָרֶץ dar, welche wörtlich das Volk des Landes, die grobe Volksmaſſe begreifend, einen Menſchen aus dem niedrigen Volkshaufen, aus dem Pöbel uns darſtellt. Vergl. Miſchnah IV, 425 mit R. Moſes B. Maimon Anmerk. Wagenſeil's Sota. Altdorfi Noricorum 1674. 4. pag. 518 sqq. Eiſenmenger's entdecktes Judenthum Th. I, S. 338—340, in welchen beiden Schriften die hohe Verachtung, welche jüdiſche Gelehrten ſolchen unwiſſenden, ungebildeten Menſchen aus dem rohen Volkshaufen bezeugten, in den ſtärkſten Ausdrücken ausgeſprochen worden.

Hier wird man unwillkürlich erinnert an Joh. VII, 49, welche Stelle verb. mit Cap. IX, 34 gut erläutert hat Lampe in ſeinem Commentarius analytico-exegeticus Tom. II. Basileae 1726. p. 359. 591. vergl. mit Tom. I, p. 9.

dung des Alten Teſtaments mit dem Neuen. Hamb. 1831. S. 396—408) ausführlich entwickelte Weiſe durch fortgeſetzte Beſtrebungen nach der Mitte des erſten Jahrhunderts ausgebildet vorlag, in charakteriſtiſchen Merkmalen vor die Augen. Zu dem Beſitze ſolcher auf Bibelauslegung und mündliche Ueberlieferung ſich ſtützenden theologiſchen Kenntniſſe konnte der Verfaſſer der Apokalypſe nur durch eine echt wiſſenſchaftliche Ausbildung und durch ein tiefes Studium auf der einem jüdiſchen Gelehrten allein zugänglichen Laufbahn gelangen. Wie war aber dieſes möglich, da der Apoſtel Johannes, deſſen Perſon er darſtellen will, aller gelehrten Bildung ermangelte und zu der unteren Volksclaſſe gehörte?

Dieſe Frage des zweifelnden Staunens gewinnt keinen geringen Grad von Stärke durch die Betrachtung, daß unſer Apokalyptiker nicht bloß in jüdiſcher Gelehrſamkeit außerordentlich eingeweihet ſich zeigt, ſondern andere mannichfaltige Kenntniſſe entwickelt, die bei einem ἀγράμματος und ἰδιώτης höchſt befremdend, vielleicht völlig unerklärlich erſcheinen möchten. Griechiſche Gewohnheiten und römiſche Sitten, die verſchiedenartigſten Ausſchweifungen im Götzendienſte und in Laſtern, manche Eigenthümlichkeiten und nicht ſogleich bemerkbare Erſcheinungen des damaligen Zeitalters hatten ſich ſeinem ſcharfen Beobachtungsgeiſte enthüllt und laſſen uns in der Perſon des unbekannten Urhebers einen von den kleinſten Ereigniſſen unterrichteten Schriftſteller alsbald erkennen, der in Verhältniſſen gelebt haben muß, die den Kreiſen des gewöhnlichen Volkslebens, der Sphäre eines Idioten ganz entfernt liegen.

Iſt aber aus allen bisher vorgelegten und aufmerkſam beleuchteten Wahrnehmungen das Ergebniß, daß Johannes, der Apoſtel, die Apokalypſe keineswegs verfertigt hat, richtig abgezogen, ſo werden gewiß viele Leſer, die bis zu dieſer Stelle ſchweigend uns gefolgt ſind, mit

Dr. Guerike a) unwillig ausrufen: wenn der Verfaſſer der Apokalypſe von dem Apoſtel Johannes verſchieden geweſen, warum hat er dann nicht, welches doch ſeine Pflicht war, um nicht in den Verdacht zu gerathen, als wolle er ſeiner Schrift betrügeriſcher Weiſe mehr Eingang verſchaffen durch den Namen Johannes, den ſo allein hingeſtellt Jeder, wie es ja auch die Geſchichte zeige, als Bezeichnung des Apoſtels nehmen mußte, warum hat er ſich nicht durch einen charakteriſtiſch unterſcheidenden Beinamen näher zu erkennen gegeben? Warum hat er nicht durch irgend einen deutlichen Zuſatz, welches doch ſo leicht geſchehen konnte, jede Täuſchung alſofort zu entfernen geſucht.

Aber, kann man entgegnen, iſt nicht auf eine ſolche Vorſtellung durch das Vorgeben außerordentlicher Erſcheinungen in einer von Gott auf eine unmittelbare Weiſe mitgetheilten Offenbarung, die Dr. Guerike I, 188 freilich als eine wirkliche, nicht erdichtete glaubig betrachtet, abſichtlich der Leſer hingeleitet worden? Glaubte man nicht im bibliſchen und jüdiſchen Alterthum, ſolche Mittel ohne Nachtheil und ohne eine verbotene Handlung zu begehen, ſich erlauben zu dürfen, um wichtige, nationelle Vortheile zu erreichen, die auf einem anderen Wege nicht ſo leicht erzielbar ſchienen, und den einflußreichſten, erhabenſten Lehren der Religion einen deſto tieferen, fruchtbarern Eingang zu verſchaffen? Warum will man nicht lieber geſtehen, daß der Urheber der Apokalypſe ſich deswegen nicht Apoſtel genannt habe, weil er es nicht war und alſo ein gerechtes Schamgefühl ihn davon zurückhielt.

Dr. Guerike jedoch, der den Apoſtel Johannes wiederholt als Verfaſſer der Apokalypſe auf den Schauplatz

a) S. deſſen Beiträge zur hiſtoriſch kritiſchen Einleitung in's Neue Teſt. Halle 1828. S. 131 und die bereits angeführten fortgeſetzten Beiträge. Erſte Liefer. S. 35. 36.

führt, ſchreitet (S. 110 d. zweit. Schrift) zu der Behauptung fort: wäre nicht der Apoſtel Johannes Verfaſſer der Apokalypſe, ſo könnte nur ein Betrüger der Verfaſſer ſeyn, da das Buch deutlich ſich für ein Werk des Apoſtels Johannes ausgibt. Ein ſo apoſtoliſch reiner und erhebender, heilig ernſter, alles Unreine ſtrafender und von perſönlicher Abſichtlichkeit ſo freier Geiſt aber, wie ſich in der Apokalypſe ausſpricht, und am ununterbrochen augenſcheinlichſten in den Briefen an die Gemeinden, kann der Geiſt eines Betrügers nicht ſeyn, das iſt ganz undenkbar.

Dr. Lücke erwidert auf dieſe und ähnliche Einwürfe S. 395: Litterariſche Fictionen, Darſtellungen unter dem Namen Anderer, waren in der alten Welt nicht ſelten, und beſonders häufig gerade in der jüdiſchen Litteratur und auf dem apokalyptiſchen Gebiete. Niemand ſtieß ſich daran; niemand fand darin einen eigentlichen, abſichtlichen Betrug: man ſah darin eine anerkannte litterariſche Form; man hielt ſich an die Sachen, den Inhalt: der Verfaſſer war mehr und weniger indifferent. Und wie die Leſer auf den Namen des wahren Verfaſſers kein Gewicht legten, ſo auch die Schriftſteller ſelbſt nicht, wenn es galt, die Sache ſelbſt unter dem am meiſten geltenden Namen zu allgemeiner Kenntniß zu bringen.

Wir ſetzen hinzu: Kennen wir den Verfaſſer des Pentateuchs (ſ. meine hiſtor. kritiſche Forſchungen über die fünf Bücher Moſe's. Roſtock 1831 S. 515 flg.), den Verfaſſer des Pſeudojeſajah a), des Daniel b), der Proverbien c), des Koheleth d) und des Hohen-

a) Vergl. m. Schrift: die enge Verbindung des Alten Teſtaments mit dem Neuen u. ſ. w. S. 795. 796.
b) Ebend. S. 23. 24. 46.
c) Ebend. S. 58. 148. 149. 542.
d) Ebend. S. 245. 893. 542—544. vergl. mit m. linguiſtiſchen

liedes a), die alle zu gleichen Zwecken an berühmte Namen ihre Schriften angeknüpft haben? Rührt dann der Brief an die Hebräer von dem Apoſtel Paulus her, auf den an einzelnen Stellen in leiſen Winken hingedeutet ſeyn dürfte? Dürfen wir die Briefe Petri, Jakobi und des Judah den Männern, deren Namen ſie an der Stirne tragen, ohne Weiteres zuſchreiben? Zeigen nicht mehrere pſeudepigraphiſche Schriften des Alten und Neuen Teſtaments aus dem Ende des erſten und aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts und die von Dr. Zunz S. 315 und 405 flg. aus ſpäteren Zeiten der jüdiſchen Litteratur entlehnten zahlreichen Beiſpiele, wie bereitwillig, ja wie begierig man von jeher geweſen, durch ſolche litterariſche Täuſchungen wichtige, ſonſt ſchwer zu erreichende Vortheile deſto gewiſſer zu erlangen?

Möge auch der wahre Name des Urhebers unſerer neuteſtamentlichen Apokalypſe für uns in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ſeyn, ſo wollen wir auch dieſes den edelſten und erhabenſten Zwecken dienende wahrhaft chriſtliche Denkmal, in welchem der religiöſe Bibelforſcher, der die Spuren der göttlichen Vorſehung in der Vorbereitung, der Erſcheinung und in den nächſten Wirkungen des Chriſtenthums freudig verfolgt, eine neue Kraft der himmliſchen Lehre entdeckt, mit Dank, Verehrung und Bewunderung den köſtlichen Kleinoden zugeſellen, die uns in den heiligen Urkunden des Neuen Teſtaments aufbewahrt worden. Denn war es nicht die höhere Kraft des Evangeliums, die durch die ſtaunenswürdigſten Wirkungen in den bekannten und unbekannten Herolden

---

Einleit. in das Buch Koheleth abgedr. in Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie Bd. I. Sulzbach 1829 S. 29 flg.

a) Ebend. S. 564 mit der von mir in derſelben Zeitſchrift B. I, S. 397 flg. niedergelegten Abhandl. Ueber Charakter und Auslegung des Hohenliedes.

des Herrn ſo erhebend, ſo befeſtigend, ſo begeiſternd ſich regte?

Was hindert bei einer verſtändigen, urchriſtlich freien Anſicht von der Inſpiration — mit dieſem angenehm überraſchenden Geſtändniſſe unſers wahrheitliebenden göttingiſchen Forſchers (ſ. S. 174) wollen wir unſere Bemerkungen ſchließen — die Grundgedanken für wahrhaft inſpirirt zu halten, auch die Viſionen, als hiſtoriſche Thatſachen, als wirkliche Offenbarungsmomente gelten zu laſſen, und dennoch die menſchliche Kunſt der Compoſition des Ganzen eben als ſolche zu erörtern und zu beurtheilen? a) Ich geſtehe freimüthig, gerade, je mehr ich die heiligen Schriften als lebendiges Wort Gottes in mein Herz und Leben aufzunehmen im Stande bin, deſto unvermögender werde ich, Göttliches und Menſchliches darin zu unterſcheiden, und die wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Betrachtung als profan auszuſchließen.

a) Denn wollte man nicht, ſetzt Schreiber Dieſes hinzu, in der Einkleidung ſelbſt hier ſowohl, als in andern bibliſchen Orakeln ein rein menſchliches Zeugniß anerkennen, wie würde man dann die vielen, dem Verfaſſer entſchlüpften Fehler und Mißgriffe, Geſchmackloſigkeiten, irrthümlichen Behauptungen und unwürdigen Vorſtellungen, die der kundige Leſer Cap. VIII, 10. IX, 1. VI, 13. 15. vergl. mit V. 14; Cap. XII, 4. XVI, 21. XX, 8. vergl. m. XIX, 15. Cap. IX, 10. XII, 1. 3. 14. 15. XIII, 11. XIV, 14. 16. XVII, 3. XIX, 7. 11. 13. 15. XIX, 17. XX, 1. ohne Schwierigkeit entdecken wird, mit dem reinen Begriff einer göttlichen Offenbarung zu vereinigen vermögen?

3.

Ueber die von Luther gebrauchten Wörter koppiſch, meydſam und leydſam,

mit Bezug auf Herrn D. Ullmanns Erklärung derſelben in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1831. H. 4. S. 863.

Von

Conſiſt. Rath Dr. Mohnike.

Luther ſagt in einem an die Fürſten zu Anhalt im Jahre 1540 geſchriebenen Briefe, in welchem er ſich darüber äußert, daß es ſchwer ſeyn werde, einen Prediger zu bekommen, der des Magiſters Hausman Stelle ausfülle: „Ich weis E. f. g. nicht zu raten, das M. Iohannes Zachariae Petzensteiner ſolt an M. Hausmans ſtat komen bey E. f. g. Er iſt nicht ein man fur E. f. g. Wo ſich aber ſonſt wurde einer finden, wolt ich gern dazu forderlich ſein. Sie ſind zu mal ſeltzam, die nicht koppiſch oder meydſam vnd leydſam ſind [a]." Herr Profeſſor Dr. Ullmann äußert ſich in einer Note ſowohl hinſichtlich des Sinnes als der Herleitung dieſer Wörter, indem er ſagt: koppiſch heiße entweder halsſtarrig, ſtarrköpfig oder krippenbiſſig; hinſichtlich der letzten Bedeutung bezieht er ſich auf Adelung, Th. 2, S. 1717. s. v. Koppen; meidſam und leidſam, ſagt er, möchten ſchwerlich aus einem älteren Gloſſar oder neuern Lexicon zu erklären ſeyn, denn was Adelung zur Erklärung von leidſam ſage, paſſe nicht; über meidſam aber ſpricht er ſich nicht wei-

---

a) Luthers Briefe an die Fürſten von Anhalt. Größtentheils zum erſten Male herausgegeben oder mit den Urſchriften verglichen von Heinrich Lindner. Deſſau 1830. S. 62.

ter aus. Die beiden letztern Wörter, sagt er, seyen entweder unmittelbar von Luther gebildet, er erinnere sich nicht, sie außerdem anderswo gefunden zu haben; oder sie seyen auch aus der volksmäßigen, vielleicht sprüchwörtlichen Rede genommen. In Ermangelung historischer Beweise seyen sie also aus sich selbst zu deuten. Nach der Analogie heiße leidsam zum Leiden geneigt, also nicht umgänglich und duldsam; ein solcher, der Fremdes nicht ertragen könne, und fliehe oder abstoße. Es sollen, sagt er, also halsstarrige, abstoßende, empfindliche Leute, unpraktische, für das Leben untaugliche Menschen, Sonderlinge bezeichnet werden. Schließlich fordert er durch die horazischen Worte: Si quid novisti etc. seine Leser auf, ihre abweichenden Ansichten ihm mitzutheilen. Dieser Aufforderung des geehrten Freundes folge ich nur, indem ich meine Ansicht über die drei Wörter hier mittheile, welche hinsichtlich des Sinnes eben nicht wesentlich von der des Herrn Dr. Ullmann abweicht, wohl aber hinsichtlich der Herleitung.

Daß Luther mit den drei Wörtern wesentlich eines und dasselbe sagen will, leidet wohl keinen Zweifel, indeß so völlige Synonyme sind sie doch nicht, daß sie nicht durch irgend eine Gedankenschattierung von einander verschieden seyn sollten. Daß Luther leidsam und meidsam des Gleichlautes wegen neben einander stellt, so wie der Dichter, was Herr Dr. Ullmann nicht übersehen hat, sein Klärchen im Egmont absichtlich singen läßt: „Freudvoll und leidvoll, gedankenvoll seyn," leidet eben so wenig einen Zweifel; daß aber die beiden Wörter unmittelbar von Luther gebildet seyn sollten, scheint mir bedenklich, und ich möchte daher geneigter seyn, zu einer volksmäßigen, vielleicht sprüchwörtlichen Rede meine Zuflucht zu nehmen. Deutet man aber leidsam durch zum Leiden geneigt, so möchte vielleicht eher das Gegentheil von dem hervorgehen, was Luther hat sagen wollen — der zum Leiden Ge-

neigte iſt, wenn er auch eben nicht umgänglich ſeyn mag, doch ein Duldſamer, erträgt Fremdes, und flieht oder ſtößt es nicht ab; das thut vielmehr der Unleidſame. Doch ich will verſuchen, die drei Wörter etymologiſch zu erläutern, und zwar theils aus dem Alt- und Plattdeutſchen, theils aus den ſcandinaviſchen Schweſterſprachen, welche weder Friſch, noch Adelung, noch Campe, der letzte vielleicht am allerwenigſten, genug zu Rathe gezogen haben.

Zuerſt koppiſch. Es kommt ſichtbar von Kopf, plattdeutſch Kopp, her, und bezeichnet Jemanden, der ſeinem eigenen Sinne zu viel folgt, eigenſinnig iſt, ſeine Meinung durchſetzen will, auf ſeinem Kopfe beſteht; im Hochdeutſchen würde es, welches jedoch nur in Zuſammenſetzungen vorkommt, kopfig oder köpfig ſeyn. Statt koppiſch, gewöhnlicher mit dem, zu Luthers Zeit überhaupt noch wenig gebräuchlichen, Umlaut köppiſch, kommt auch koppig, koppſch, koppſk vor. Es iſt ein im Plattdeutſchen ſehr gebräuchliches Wort, das ſich auch in mehrern Compoſitis findet; ſo ſagt man dullköppſch, tollköpfig, kortköppſch, kurzköpfig, kurzangebunden; rappelköppiſch, unſinnig, verwirrt im Kopfe, wirrköpfig; ein rappelköppſches Pferd, ein Pferd, das den Koller hat u. a. m. Luther will damit den Eigenſinn, die Rechthaberei bezeichnen. An krippenbeißig zu denken, thut nicht Noth, liegt auch zu fern. Man vergleiche das bremiſch-niederſächſiſche Wörterbuch, Th. 2, S. 847 und wegen der Compoſita die betreffenden andern Theile. J. F. Schütze in ſeinem holſteiniſchen Idiotikon erklärt es Th. 2, S. 323 ganz kurz durch eigenſinnig, und hat allein die Form köppig. Bei uns hier in Pommern iſt die Form köppſch die gewöhnliche. Adelung hat das Wort unter köpfiſch, gibt ſeine Bedeutung durch: ſeinen eigenen Kopf habend, d. i. eigenſinnig, ſtarrköpfig ſeyn, ganz richtig an, ſagt, es werde in den gemeinen Sprech-

arten, besonders Niedersachsens, gebraucht, gedenkt auch der substantiven Formen Koppigheit und Koppskheit für Eigensinn, und des lateinischen Wortes des Mittelalters capitosus. Auch Campe hat es in der von Adelung angegebenen Bedeutung; Frisch aber führt nur köpfig als in einigen Compositis vorkommend an. Du Fresne nennt unter capitosus das italienische capitoso und erklärt es ganz richtig durch obstinatus. Er führt aus Schriftstellern des Mittelalters an: Equus obstinatus, vel capitosus und: Sed capitose in suis insanis consiliis propriam voluntatem proterve exercere. Der Franzose sagt têtu. Bei den Schweizern kommt übrigens köpfig und köpfisch, so wie das Substantivum Köpfigkeit für starrköpfig, Starrköpfigkeit gleichfalls vor. Man sehe F. J. Stalders Versuch eines schweizerischen Idiotikon, Aarau 1812 B. 2, S. 122, wo auch des französischen têtu gedacht wird. Der Appenzeller sagt köpfigt für eigensinnig. A. v. Klein deutsches Provinzialwörterbuch. Frankfurt und Leipzig 1792. Bd. 1, S. 246.

Leydsam, Leidsam, um uns die Erklärung von meydsam noch etwas aufzusparen. Offenbar hat Luther hiemit etwas bezeichnen wollen, was von köppisch nicht gar abweichend ist. Das Wort Leid oder Led, von dem das Zeitwort leiden herkommt, ist die Wurzel eines sehr verzweigten Stammes in unserer und in den scandinavischen Sprachen, und hat, so wie das Zeitwort leiden, mannichfache, aber doch mit einander verwandte Bedeutungen, welche wir hier nicht nach allen Seiten verfolgen wollen. Die erste Bedeutung von Leid ist offenbar Haß, Widerwillen, nachher Weh, Schmerz, und in dieser Bedeutung müssen wir es festhalten. Hievon das Zeitwort leiden, das in der Bedeutung von: Schmerz zufügen oder verletzen, laedere, im Altalemannischen vorkommt — von diesem leiden leitet Wachter das Hauptwort Leid her. Diese Bedeutung von Leid und leiden müssen wir bei leid-

ſam vor Augen haben und nicht die von dulden, pati, an welche Friſch und Adelung bei ihrer Erklärung von leidſam gedacht haben; leidſam iſt ſo viel als Schmerz, Widerwillen erregend, widerwärtig ſeyend. In den nordiſchen Sprachen finden wir das Stammwort mit ſeinen verbalen und adjectiven Abänderungen vollſtändig wieder. Led, Schmerz, Widerwillen. Das Adjectivum led, ledr, widerwärtig, entgegen, ſowohl in phyſiſchem als moraliſchem Sinne — ferner zornig — dann häßlich, widerlich, ekelhaft. In der letzten Bedeutung kommt Leid auch bei den Schweizern vor. Man ſehe Stalder. Unſer verleiden hängt hiermit zuſammen. Leidsame erklärt der Gloſſator zum Kero durch exsecrabilis, der Engländer ſagt loathsom. Das Subſtantiv leidi heißt im Isländiſchen Ekel, Widerwillen, taedium, fastidium; leidiz (at leidaz) fastidire — Mér leidiz, es ekelt mich an. Doch wir haben unſer leidſam noch ganz vollſtändig im Schwediſchen. Ledsam, verdrießlich, langweilig, beſchwerlich, widerlich, unleidlich, ungeſtüm. Ledsen, überdrüßig, unwillig, iſt nur eine wenig veränderte Form; Ledsamhet, eine verdrießliche Sache, ein widerwärtiger Zufall. Es ließen ſich noch mehrere andere, hiermit zuſammenhängende Wörter anführen. Ich verweiſe auf Ihre Glossarium Suiogothicum, P. II, p. 50, s. v. Led. auf Björn Haldorſens isländiſches Lexicon, Th. 2, S. 19 und auf die neueren ſchwediſchen Lexica, namentlich auf Möllers ſchwediſch-deutſches Wörterbuch. Leidſam iſt gewiſſermaßen ſo viel als leidig, in der Bedeutung von: Verdruß erregend, läſtig, beſchwerlich. Bei Luther iſt leidſam offenbar ſo viel als widerwärtig, widerſtrebend, verletzend, vielleicht gar läſternd; wie es ſcheint Steigerung von köppiſch.

Und ſo wären wir denn auch nicht fern von der Bedeutung von meidſam, und zwar aus derſelbigen Quelle. Meidi (at meida) heißt noch jetzt im Isländiſchen ſo viel

als verläſtern, mißhandeln, ſchänden, laedere, lacerare. Björn Haldorſen. Man ſieht, es iſt wenig verſchieden von dem faſt gleichlautenden leidſam, und bedeutet einen Menſchen, der ſeine Freude daran findet, andere zu läſtern, zu ſchänden. Adelung hat das deutſche Wort meiden als actives Zeitwort, in einer engern Bedeutung, wo es vom Verſchneiden der männlichen Thiere, wofür wir auch ſchänden ſagen, gebraucht wird.

Luther ſagt demnach mit dieſen Worten: Es ſind ſolche Prediger gar ſelten, die nicht halsſtarrig oder Zänker und Läſterer wären. Man ſieht, Herr D. Ullmann läßt Luthern noch etwas Milderes ſagen, als er wirklich ſagt.

Recensionen.

Digitized by Google

1.

Nachweis der Echtheit sämmtlicher Schriften des Neuen Testaments. Für gebildete Leser aller Stände bearbeitet von Dr. H. Olshausen, Prof. d. Theologie an der Universität Königsberg ꝛc. Hamb. 1832. Bei Fr. Perthes.

Diese Schrift hat den Ref. von neuem auf die schwierigste aller theologischen Fragen, nämlich wie sich die historische Kritik mit dem christlichen Glauben vertrage? zurückgeführt; und er kann bei der Anzeige nicht umhin, auf diese Frage etwas tiefer einzugehen.

Wenn es auch dem Streite unterliegt, welchem Vermögen des Geistes die Religion ursprünglich angehört, so kann doch darüber kein Zweifel seyn, daß das Christenthum in seinem entscheidenden, fruchtbaren Einflusse auf das Leben Sache des Herzens oder Gefühls ist. Indem der christliche Glaube den Willen heiligt und das Herz beruhigt, indem aus ihm heilige Antriebe hervorgehen und das Gemüth in ihm Trost und Hoffnung findet, ist er lebendige Gesinnung, Begeisterung, tiefes, inniges, warmes Gefühl, Andacht, Gottinnigkeit. Daß die Erkenntniß des Verstandes an dieser Stimmung ihren Antheil habe, wer kann das leugnen, und wer hat das je geleugnet? aber im Augenblicke der sittlichen Befruchtung, der frommen Beruhigung und Beseligung ist der Glaube aus dem klar

bewußten Gebiete des unterscheidenden und verknüpfenden, des abwägenden und entscheidenden Verstandes ganz in die innere, heilige Tiefe des Herzens zurückgegangen. Der Glaube, als solcher, ist zweifellos. Wie könnte er, mit Zweifeln verbunden, Entschlüsse hervorbringen, Trost gewähren? Der Entschluß, als solcher, der Trost, der es wirklich ist, sind beide dem Zweifel und der mit diesem immer mehr oder weniger verbundenen Ueberlegung geradezu entgegengesetzt, und schließen sie aus, oder genauer, setzen voraus, daß sie niemals im Stande sind, das gläubige Gefühl zu erschüttern.

Handelt es sich nun um Ueberzeugungen von dem, „was man nicht siehet und doch glaubt," oder von übersinnlichen Glaubensgegenständen, so gibt es zwar Zweifel genug, die sich dem Glauben entgegenstellen. Ein irre geleiteter Verstand kann alle solche Glaubenswahrheiten in Zweifel ziehen und die Geschichte der Ketzereien, der Freigeisterei und des Atheismus liefert dafür nur allzuviele Belege. Zweifel der Art können den Frieden manches frommen Gemüthes stören, ja auf den religiösen Geist eines ganzen Zeitalters einen verderblichen Einfluß ausüben, wie dieß die Erfahrung und Geschichte ebenfalls beweist. Aber das Christenthum selbst hat davon nichts zu fürchten. Eine Theologie freilich, die in ihre Glaubenslehre solche wissenschaftliche Sätze aufgenommen hat, welche die Kritik des Verstandes nicht aushalten, kann dadurch erschüttert oder wohl gar über den Haufen geworfen werden, das Christenthum selbst aber steht erhaben über dieser Gefahr. Es ist eins der erfreulichsten Ergebnisse der neuern Theologie, daß das N. T. in seiner wesentlichen Glaubenslehre nichts enthält, was mit einer gesunden Metaphysik streitet. Die kindlichen, volksmäßigen Vorstellungen des Urchristenthums bestehen die Prüfung einer billigen Kritik, welche weiß, daß Einkleidungen dieser Art nicht nur erlaubt, sondern auch nothwendig sind.

Es gibt zwar Lehren, welche die philoſophiſche Kritik in Zweifel zieht, wohin beſonders die Dämonologie gehört; von ſolchen aber behauptet die neuere Theologie, und, wie mir ſcheint, mit Recht, daß ſie nicht zum Weſen des Glaubens gehören, ſondern bloß die Außen- und Beiwerke deſſelben ausmachen. Es iſt die größte und fruchtbarſte Idee der neuern Theologie (und deren Geltendmachung iſt die Hauptaufgabe meines theologiſchen Lebens), daß die Glaubenslehre keine Metaphyſik oder doch nur ſoviel davon enthalten darf, als zur klaren Verſtändigung des Glaubens nöthig iſt, daß ihr Weſen nicht in wiſſenſchaftlichen Sätzen, ſondern in dem wiſſenſchaftlich gereinigten und erleuchteten frommen Bewußtſeyn beſteht. Leider halten noch viele gelehrte und praktiſche Theologen das alte metaphyſiſch-ſcholaſtiſche Syſtem der Glaubenslehre und gewiſſe dahin gehörige Behauptungen krampfhaft feſt, und nähren durch ihre Polemik und ihren verkehrten Jugendunterricht das unſelige Mißtrauen gegen die Fortſchritte der Theologie; aber nicht weit mehr entfernt kann die Zeit ſeyn, wo man die Scheidung der Glaubenslehre von der Metaphyſik ganz vollbracht und allgemein anerkannt haben wird.

Schwieriger hingegen iſt die im Chriſtenthume unvermeidliche Verknüpfung des Glaubens mit der geſchichtlichen Erkenntniß. Seine Eigenthümlichkeit beſteht gerade darin, daß das Unſichtbare zum Theil ſichtbar, die Idee real geworden iſt, und in dieſer Sichtbarkeit oder Realität Glauben fordert. Hier gilt es nicht zu glauben, ohne zu ſehen [a]), ſondern das von andern Geſehene und Er-

---

a) Allerdings fordert Jeſus von Thomas in Beziehung auf ſeine Auferſtehung, alſo ein äußeres Factum, daß er glaube, ohne zu ſehen; er kann damit aber nur die Geneigtheit meinen, in dieſem Factum die Verwirklichung deſſen, was nicht zu ſehen war, der Chriſto inwohnenden unſterblichen Lebenskraft, anzuerkennen.

zählte zu glauben; und zwar ist es nicht genug, zu glauben, wie man andere geschichtliche Erzählungen glaubt, d. h. für wahrscheinlich hält, sondern es soll ein fester, unwandelbarer Glaube seyn, in welchem die Seele ihre höchste Ruhe findet.

Wie kann nun aber ein Glaube, der durch das Sehen und zwar, wie es bei uns der Fall ist, nicht durch das eigene, sondern das fremde, d. h. durch Ueberlieferung, bedingt ist, diese unwandelbare Festigkeit gewinnen? Er hat eine geschichtliche Quelle, und fällt halb, d. h. seinem realen Theile nach, in das Gebiet der Geschichte, mithin wird er Gegenstand der historischen Kritik, welche als solche rücksichtslos, einzig um den strengen Dienst der Wahrheit bemüht, nach den unwandelbaren Regeln des Verstandes die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Quellen und die Glaubwürdigkeit des darin Enthaltenen prüft. Daß die historische Kritik der Theologie anders, als nach den strengsten Gesetzen der Wahrheit, verfahren dürfe und solle, mag wohl mancher altgläubige Theolog bei sich im Herzen denken, und auch wohl darnach verfahren, aber auszusprechen wagt es gewiß keiner; und einer in solchem Geiste geübten Kritik kann die gebührende Verachtung nicht entgehen; auch werden alle ihre mühsamen Halbheiten in die Länge nicht Stich halten. Nichts als eine gläubige Liebe und Achtung für die zu prüfenden Gegenstände darf man von dem Kritiker fordern, und Leichtsinn, Frevel und Hohn sind bei jedem kritischen Geschäfte, also auch bei dem theologischen, zu verwerfen. Angenommen nun auch, daß die Ergebnisse der historischen Kritik des Christenthums noch so günstig für den Glauben ausfallen, so erlaubt es die Natur desselben keineswegs, daß er sich auf kritische Ergebnisse stütze. Thäte er dieß, so wäre er nicht mehr Glaube, und ruhete

Genau genommen ist der christliche Glaube geschichtlich, mithin durch ein Sehen bedingt.

nicht mehr auf eigener Gründlage, ſondern behauptete ein prekäres oder erbetteltes Daſeyn. Auch ſtänden dabei die ungelehrten Chriſten im Nachtheil, welche nicht mit eigenen, ſondern nur mit fremden Augen ſehen könnten. Aber die Ergebniſſe der Kritik ſind auch theils mehr, theils minder ungünſtig für den Glauben, wie er eben herrſchte, ausgefallen, und haben ihn wenigſtens in manchen ſeiner bisherigen Ueberzeugungen erſchüttert.

Nach dem alten Syſtem gründet man den hiſtoriſchen Glauben der Chriſten auf die Bibel, als deſſen Quelle, ungefähr ſo wie das gemeine bürgerliche Rechtsſyſtem auf die Corpora iuris gegründet iſt. Dabei wird die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieſer Bücherſammlung vorausgeſetzt. Nun hat die neuere Kritik die Echtheit mehrerer alt- und neuteſtamentlichen Bücher angefochten; die Kunde davon iſt in den Kreis der ungelehrten Chriſten gedrungen, und dieſe ſind erſchrocken und irre geworden. Ja, manche Eiferer unter ihnen, die ſich dazu berufen glauben, die Richter und Aufſeher der gelehrten Theologen zu machen, haben ſich durch lautes Geſchrei oder geheime Umtriebe zur Rettung des alten Glaubens in Bewegung geſetzt.

Wahrſcheinlich hat ſich dadurch Hr. Olshauſen veranlaßt geſehen, dieſes Büchlein herauszugeben. Der Titel verſpricht die Rettung der Echtheit ſämmtlicher Schriften des N. T.; und was können die Gläubigen mehr verlangen? Schon durch den Titel werden ſie von aller ihrer Angſt befreit werden. Hr. O., werden ſie denken, iſt ja auch ein Gelehrter, vielleicht ein beſſerer, als jene gottloſen Kritiker: der behauptet nun die Echtheit des ganzen N. T., und dabei können wir ruhig ſeyn. Aber die Eiferer werden nur deſto mehr ergrimmen gegen die verhaßten Kritiker, und die Unduldſamkeit wird nicht wenig Nahrung empfangen, was uns, auch davon abgeſehen, daß wir dabei betheiligt ſind, eine ſchlimme Wirkung des Büch-

leins zu seyn scheint; denn Unduldsamkeit ist und bleibt eine böse Krankheit der christlichen Kirche. Das müssen wir dem Verfasser nachrühmen, daß er mit Schonung, ja mit Achtung von der neuern Kritik spricht, und die Meinung der Frommen mit derselben auszusöhnen sucht; aber wir fürchten, daß er seine Absicht selbst bei denen nicht erreicht, die sein Buch lesen; die meisten aber werden es nicht lesen, sich nur an den Titel und an das Hörensagen halten, und daraus Nahrung für ihren Verdammungseifer schöpfen.

Wenn nun das Buch ganz leistete, was der Titel verspricht, und wirklich die Echtheit sämmtlicher Schriften des N. T. nachwiese: wie könnte dieses geschehen seyn? Schon wegen der Kürze der Schrift, und noch mehr wegen der volksmäßigen, nicht wissenschaftlich strengen Behandlung nur durch Machtsprüche. Wie wäre es möglich, auf so leichte Weise ausführliche gelehrte Untersuchungen zu widerlegen? Denen muß man ja Schritt vor Schritt folgen und ihren Gründen genau nachgehen. Auf diese Weise hat der Verfasser wirklich die Echtheit mehrerer Bücher, z. B. der Apokalypse, zu retten gesucht. Er erkennt die dagegen vorgebrachten Gründe, namentlich die Verschiedenheit der Sprache, Darstellung und Denkart von denen des johanneischen Evangeliums, als richtig an, leugnet aber ihre Beweiskraft, und stellt zur Entkräftung derselben theils die bekannten Gegengründe auf, welche nicht genug beweisen, theils eine Hypothese, welche höchst gewagt und unwahrscheinlich ist, nämlich daß Johannes im Evangelium und in seinen Briefen sich darum alles Judaismus enthalten habe, weil er für Gnostiker geschrieben und sich nach ihnen bequemt habe. Mit gleicher Oberflächlichkeit ist die Rettung der Echtheit der drei ersten Evangelien versucht. Hier, wie überall, legt der Verfasser zuviel Gewicht auf die äußern Gründe oder Zeugnisse, während der kundige Kritiker ganz anders über

die Zuverlässigkeit der christlichen litterarischen Ueberlieferung urtheilen muß. Herr O. schreibt den ersten Lehrern der Kirche und den ältesten Gemeinden eine kritische Wachsamkeit zu, die sie gewiß nicht gehabt haben, wovon sich gar keine Spur findet, und die sich gar nicht mit ihrer gläubigen Stimmung verträgt.

Was wird nun aber durch einen solchen oberflächlichen und parteiischen Bericht von der verhaßten neuern Kritik an das ungelehrte fromme Publicum gut gemacht? Nichts, vielmehr alles nur schlimmer gemacht. Das Mißtrauen gegen die kritischen Untersuchungen wird genährt. Wenn Andere, nach Hrn. O., fortfahren, die Echtheit neutestamentlicher Bücher zu bezweifeln, so urtheilt man über sie schlimmer, als vorher, und verstockt sich nur desto mehr gegen ihre Behauptungen.

Aber Hr. O. leistet auch nicht, was der Titel seiner Schrift verspricht. Er gibt nicht den Nachweis der Echtheit von allen neutestamentlichen Büchern, wenigstens nicht mit der Sicherheit, welche man erwarten muß. Die Echtheit des zweiten Briefes Petri läßt er sehr zweifelhaft; die des Briefes an die Hebräer rettet er nicht im gewöhnlich angenommenen Sinne, indem er die paulinische Abfassung desselben aufgibt; das zweifelhafte Dunkel, das auf den sogenannten Pastoralbriefen Pauli liegt, erkennt er an, und entschließt sich zu der Annahme ihrer Abfassung zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft gar nicht mit jener Zuversicht, welche man von demjenigen erwarten sollte, der die Echtheit „nachweisen" will. In soweit hat er dem Untersuchungsgeiste etwas nachgegeben, damit aber auch auf die volle Befriedigung der Art von Leuten, für die er schreibt, Verzicht geleistet. Fast möchten wir fürchten, daß es dem wohlmeinenden Verfasser mit dieser Schrift gehen wird, wie mit seinem des Spiritualismus beschuldigten Evangelien-Commentar.

Ein sehr fühlbarer Mangel der Schrift besteht darin,

daß nicht vor allen Dingen die Begriffe von Echtheit und Kanonicität festgestellt sind. Oefters ist vom Kanon die Rede, aber nirgends findet sich eine Erklärung, was darunter zu verstehen sey. In der Schlußbetrachtung wird eine Bemerkung über das Verhältniß der äußern historischen Echtheit der Bücher des N. T. zu ihrer innern Gültigkeit und bestimmten Kraft für den Glauben und das Leben der Christen gemacht; allein der Verfasser hat da ganz allein auf den andächtigen Gebrauch der Bibel Rücksicht genommen und die Bedeutung derselben als Religionsurkunde, als Richtschnur oder (nach dem bisherigen Systeme) als Quelle der Glaubenswahrheit außer Acht gelassen. Zuletzt erklärt er sich auch noch über das A. T., dessen göttliches Ansehen er nach den Anführungen und Zeugnissen im N. T. bestimmt. Diejenigen Bücher, welche von Christo und den Aposteln angeführt und benutzt worden, sollen für göttlich gelten, die andern hingegen (es sind die Bücher Esra, Nehemia, Esther, Prediger, hohe Lied) eine untergeordnete Stelle erhalten, so daß sie gleichsam einen Uebergang zu den Apokryphen bilden. Diese Classification beruht aber auf gar keinem innern Grunde, weder des Inhalts, noch des Alters der Bücher; denn die Anführung oder Benutzung derselben im N. T. hängt nicht einmal bloß davon ab, daß sich darin etwas findet, was sich auf den Messias bezieht oder beziehen läßt, oder dogmatisch und sittlich anwendbar ist, sondern es ist bloß ein Zufall, daß einmal (Matth. XXIII, 35.) auf die Chronik angespielt ist (welche ihrem inneren Werthe und ihren litterarischen Verhältnissen nach den übergangenen Büchern Esra, Nehemia und Esther ganz gleich steht).

Daß sich in dem Buche neue Ansichten und Aufschlüsse, für den Gelehrten von Fach brauchbar, finden werden, wird man nicht erwarten. Höchstens kann die übersichtliche Darstellung einiges Anziehende auch für den Gelehrten haben; auch finden sich hie und da einige brauchbare Bemerkungen.

Für die große Aufgabe, den Glauben mit der Kritik zu verſöhnen, leiſtet Herr O. demnach nichts, und es bleibt uns übrig, unſere Gedanken darüber mitzutheilen.

Die Verknüpfung des Idealen und Realen oder Geſchichtlichen im chriſtlichen Glauben, worin der Knoten liegt, fällt dem Weſentlichen nach in das ſittliche Gebiet, und gehört nicht dem theoretiſchen Vermögen des Geiſtes an. Die Hauptſache iſt offenbar, daß Chriſtus, der Anfangspunct oder Urheber eines neuen heiligen, ſeligen Lebens, ein Menſch, mit den zum Heils- und Erlöſungswerke nöthigen Eigenſchaften, als Weisheit, Geiſteskraft, Reinheit, Gottinnigkeit, ausgeſtattet, oder mit andern Worten, der Gottmenſch, wirklich gelebt, gewirkt, eine neue heilige und ſelige Gemeinſchaft geſtiftet, und derſelben ſeinen göttlichen Geiſt hinterlaſſen hat. Dafür liegt die Gewähr allerdings zunächſt in dem Zeugniſſe der Apoſtel und der darauf gegründeten Ueberlieferung, aber nicht in ſofern jene und ihre Nachfolger bloß theoretiſch überzeugt waren, ſondern inſofern ſie in dem von Chriſto geſtifteten Leben ſtanden, und es fortpflanzten. Das Evangelium bewährte ſich als mitgetheiltes, ſelbſterfahrenes Leben, ſowohl im Einzelnen, als im Ganzen, in der Kirche, welche alle Gewähr und alles Zeugniß dafür thatſächlich darſtellte. Es beſtand theils aus geſchichtlichen Thatſachen, theils aus idealen Wahrheiten, die damit verflochten waren. Letztere waren eigentlich die alten des jüdiſchen Glaubens, nur in Beziehung auf Chriſtum, der als die Erfüllung der alten Hoffnungen erſchienen war, oder in ſeinem Geiſte und nach Maßgabe der Thatſachen ſeines Lebens, beſonders ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung, neu aufgefaßt oder aus einer todten Maſſe herausgehoben und lebendig geltend gemacht, wie die Lehre von der Verſöhnung, Rechtfertigung und Liebe. Ihre Gewähr beſtand nicht etwa darin, daß ſie Chriſtus gelehrt hatte;

denn wie selten beruft sich der Apostel Paulus auf Christi Aussprüche, und gerade bei seiner Hauptlehre von der Rechtfertigung thut er es gar nicht; sondern sie waren durch Christi Leben und Tod und durch ihre eigene innere, vom Herzen erfahrene Wahrheit bestätigt. Eine eigentlich historische Erkenntniß und Prüfung dessen, was Christus gelehrt habe, gehörte ganz und gar nicht zu den Bedingungen des urchristlichen Glaubens.

Was nun aber die geschichtlichen Thatsachen betrifft, so war, wie gesagt, die Erkenntniß derselben nicht im eigentlichen, d. h. theoretischen, Sinne historisch, sondern praktisch historisch. Der Antheil, den die sinnliche Erfahrung, das Sehen und Hören, daran hatte, war nur einleitend zu der innern sittlichen, frommen Herzenserfahrung. Die Apostel und die andern Augen- und Ohrenzeugen hatten wohl von Jesu und seinem Leben eine sinnliche Anschauung gehabt, waren aber dadurch zu der Glaubensanschauung gelangt; und die von ihnen Bekehrten vernahmen zwar mit den Ohren und dem theoretischen Erkenntnißvermögen eine historische Kunde von ihm, aber in demselben Augenblicke nahmen sie auch die Herzens- und Lebenserfahrung ihrer Lehrer in sich auf und glaubten, d. h. faßten in der historischen Hülle die ewige seligmachende Wahrheit auf; und letzteres überwog offenbar das erstere, so nämlich, daß das Herz oder Gefühl die historische Erkenntniß nicht ihre volle, noch weniger kritisch prüfende Verrichtung ausüben ließ, sondern sie bloß als Anlehnungs- und Stützpunct gebrauchte. Dieß wird klar werden, wenn wir die Natur der zum Evangelium gehörigen Thatsachen näher ins Auge fassen.

Es ist bekannt, wie wenig die Apostel dazu verlangten, um Jemand zu taufen und in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen. Das Ergriffenseyn von der Kunde, daß der Messias, der Stifter des Heils, der Bringer der

Sündenvergebung und Gnade Gottes, der Anfänger eines neuen heiligen Lebens, erschienen sey, und die Geneigtheit, sich der neuen Lebensschöpfung anzuschließen, war hinreichend. Offenbar hatte das apostolische Kerygma sehr wenig historischen Gehalt. Daß Christus gelebt, gelehrt, mit göttlicher Kraft gewirkt, gelitten, gestorben, auferstanden und sich in den Himmel erhoben habe, war alles. Nähere Ausführungen über seine Wunder fanden wahrscheinlich erst bei Gelegenheit, bei traulichen Unterhaltungen, zu denen ein längerer Aufenthalt der Apostel Zeit und Veranlassung gab, statt. In der kurzen Zeit, welche Paulus in Thessalonich zubrachte, und die Hände voll mit Stiftung der Gemeinde zu thun hatte, konnte er schwerlich Vieles dergleichen erzählen; Einiges mochten seine Gehülfen thun, aber es blieb gewiß nur eine höchst unvollkommene Zugabe. Die mündliche und schriftliche Kunde vom Leben Jesu, seinen Lehren und Thaten, oder was wir im engern Sinne Evangelium nennen, ist unstreitig ein später ausgebildeter Nebenzweig des apostolischen Kerygma. Die Thatsachen der Wunder Jesu nehmen allerdings die theoretische Erkenntniß, selbst die physikalische, in Anspruch, wenn diese nämlich im Menschen thätig und ausgebildet ist, und wenn man näher bei den Erzählungen davon verweilt. Aber die Apostel gaben in ihren meistens wohl nur summarischen Angaben („er hat Wunder gethan, Kranke geheilt, Todte auferweckt ꝛc.“), und die ersten Christen empfingen darin nur die real gewordene Idee einer höheren, göttlichen, im Menschen waltenden Geisteskraft; und der ursprüngliche, unschuldige Wunderglaube war nichts als ein Zweig des sittlichen Glaubens, daß ein Mensch mit reiner, göttlicher Geistes- und Lebenskraft, der reine, ideale Mensch, erschienen sey, eines Glaubens, der sich nicht theoretisch-historisch, sondern bloß praktisch durch die von ihm empfangene Anregung und Lebensrichtung zu bewähren brauchte. Der Tod

Jesu ist ein historisches, äußeres Factum; aber wie wenig bedeutet dieses gegen die darin verwirklichte Glaubensidee der göttlichen Gnade und der aufopfernden Liebe. Wahr mußte das Factum seyn, und dafür zeugten Augenzeugen, ja eine geschichtlich begonnene neue Gestalt des Lebens und eine menschliche Gemeinschaft; aber die näheren historischen Umstände waren nur Nebensache, und man glaubte es mehr wegen der innern Bedeutung als wegen der äußern Erscheinung, welche übrigens die historische Prüfung gar nicht in Anspruch nahm. Mehr that dieses das Factum der Auferstehung, als höchst wunderbar und unbegreiflich. Ist man zu physikalischer Prüfung aufgelegt, so fragt man nach der Möglichkeit eines solchen Factums, welches in die theoretische Erkenntniß der Naturverhältnisse störend eingreift. Es ist nun auch bekannt, welchen Anstoß es in unserer Zeit gegeben hat, so daß man die Glaubwürdigkeit der Berichte darüber streng geprüft und die Möglichkeit physiologisch zu erweisen oder zu widerlegen gesucht hat. Zu dieser Prüfung aber waren die ersten Christen nicht aufgelegt, und es zeigen sich keine sichern Spuren, daß Zweifel gegen dieses wunderbare Factum laut und berücksichtigt worden sind. (Joh. 19, 35 ist zweifelhaft.) Offenbar ist in der apostolischen Ansicht davon das Ideale, wenigstens zuweilen, vorwiegend und immer eine Hauptsache. Es ist bekannt, daß der Apostel Paulus die Wahrheit, daß wir auferstehen werden, mit der, daß Christus auferstanden ist, in solche innige Verbindung bringt, daß die eine nicht ohne die andere bestehen oder wegfallen könne. Nimmt man nun die Auferstehung Christi als physikalisch-historische Thatsache, so bleibt, nach jeder dogmatischen Ansicht, ein so bedeutender Unterschied zwischen ihr und der gehofften allgemeinen Christenauferstehung, daß diese Verbindung nicht haltbar ist; denn nach den deutlichen evangelischen Berichten gehörte des Auferstandenen Leib der irdischen greifba-

ren Natur an, wie er denn sogar Nahrung zu sich nahm; einen solchen Leib aber können wir den Auferstandenen nicht zutheilen, ohne in den größten Widerspruch zu gerathen, und selbst Paulus denkt sich den auferstandenen Leib nicht so sinnlich. Es ist also klar, daß der Apostel das Factum der Auferstehung Christi, ganz abgesehen von dem physikalisch-historischen Wie, als Gewähr der idealen Wahrheit, daß wir auferstehen werden, mithin mehr von der idealen, als realen Seite, faßt. Es bleibt sonach für den reinen Christenglauben nichts stehen, als daß in den geschichtlichen Erfahrungen der Apostel von Jesu eine Thatsache war, die ihnen als die Verwirklichung der vorher nur ideal geglaubten, nun real gefaßten Wahrheit der künftigen Auferstehung der Frommen erschien. Die Untersuchung darüber, wie dieses Factum nach physikalischen und historischen Verhältnissen beschaffen war, gehört eigentlich nicht in das Gebiet des christlichen Glaubens. Von der sogenannten Himmelfahrt darf hier gar nicht die Rede seyn. Sie ist nicht ein eigentlich historisches, in die Sinne fallendes Factum, hat bloß einen verneinenden historischen Bestandtheil, nämlich daß Jesus die Erde verlassen habe, und die Beziehung, daß er sich in den Himmel erhoben, ist idealer Art. Die Thatsache der wunderbaren Empfängniß Christi ist auch mehr idealer, als historischer Art, denn sie greift in das geheimnißvolle Gebiet der Zeugung ein; übrigens von Johannes und Paulus Zeugniß verlassen, darf sie nicht in den wesentlichen Gehalt des apostolischen Kerygma aufgenommen werden.

Wäre in die christliche Kirche keine Vergessenheit, keine Erkaltung und kein Irrthum gekommen, so würde der Glaube die alte unkritische Einfachheit behauptet haben. Aber die Begeisterung erlosch, die Ueberlieferung erblich, ein unglückseliger willkürlicher Idealismus (der Gnosticismus) drang ein, und man mußte zu einem Berichtigungsmittel greifen, das man in den neutestamentlichen Schrif-

ten fand, welche durch das Bedürfniß der Gemeinden, nachträgliche Belehrungen und Zurechtweisungen von ihren Stiftern zu erhalten, durch schon frühzeitig eingetretene Verirrungen, denen die Apostel entgegen wirken wollten, und den Trieb, zusammenhängende Berichte von Jesu Leben und Lehre aufzusetzen und zu lesen, veranlaßt worden waren, und wie absichtlich dazu gemacht scheinen, als Heilmittel für die späteren Krankheiten der Kirche zu dienen. So kam die Kritik zuerst auf. Aber die neutestamentlichen Schriften galten immer nur als Berichtigungs- und Ergänzungsmittel der kirchlichen Ueberlieferung, und ihr Ansehen ruhte auf dem der katholischen Kirche überhaupt und der apostolischen Gemeinden insbesondere. Noch überwog das Leben und die Gemeinschaft den Buchstaben und den kritisch gelehrten Gebrauch desselben.

Aber immer weiter entfernte sich die Kirche von ihrem Urbilde, immer mehr erblich und verunreinigte sich die Ueberlieferung, immer mehr entartete das Kirchenleben, und der berichtigende Gebrauch der Schrift wurde immer nöthiger; dagegen aber gerieth sie in Vergessenheit, und alle kritische Stimmung verlor sich; statt dessen trat im Scholasticismus die logisch-dogmatische Richtung ins Leben, welche dem Verstande ein unrechtmäßiges Uebergewicht in Sachen des Glaubens verschaffte, obschon sich mit ihm die gröbsten Sinnengaukeleien der Phantasie (z. B. in der Transsubstantiationslehre) zu vereinigen wußten. Da ward eine durchgreifende Reform der Kirche nothwendig. Richtig suchten die Reformatoren das Heilmittel in der Schrift; aber da sie durch das Widerstreben der Hierarchie und der in ihren Fesseln liegenden weltlichen Macht zur Losreißung von der katholischen Kirche gezwungen waren, und ohnehin in der erkalteten Glaubens- und Lebensgemeinschaft wenig Halt mehr fanden, mithin einer Stütze bedurften, die ihnen eben nur die Bibel gewähren konnte; und da der christliche Glaube und die

Theologie schon sehr durch den logischen Formalismus in das Gebiet der Reflexion hinübergespielt und Sache der Forschung und Gelehrsamkeit geworden war: so begingen sie den freilich unvermeidlichen Fehlgriff, den christlichen Glauben und dessen Lehrsystem auf die Schrift, anstatt auf die lebendige Gemeinschaft, zu gründen, und das, was nur Berichtigungsmittel war und seyn kann, zur Quelle zu machen.

Man wird die Wichtigkeit dieses Unterschiedes einsehen. Der Christ soll nicht an die Bibel, sondern an Christum glauben, seine Ueberzeugung nicht aus einem Buche lernen, sondern mit lebendiger Begeisterung im Leben und durch das Leben gewinnen. Der in der Kirche herrschende Geist, der darin geltende Glaube, der darin wohnende warme Lebensodem der Liebe soll jedes eintretende Mitglied ergreifen und durchdringen; die Bibel soll zwar benutzt und gelesen werden, aber nicht so, daß der Glaube eigentlich darauf gegründet oder erst daraus geschöpft werde. Vgl. Schleiermacher christl. Glaube II, §. 148.

Was geschah aber seit der Reformation? Anfangs hielt man sich noch sehr an die von den Reformatoren theils aus der Bibel, theils aus der kirchlichen Tradition aufgestellten Bekenntnisse (denn noch hatten sie sich nicht ganz losreißen und in das luftige Gebiet des gelehrten Nachdenkens stellen können); und dadurch gewann man wenigstens eine gewisse Festigkeit. Aber man blieb ganz in der logisch-scholastischen Richtung, fern von der unmittelbaren frommen Lebensregung und dem Bewußtseyn des frommen Gemüths (wohin jedoch von Manchen, wie Spener, zurückgelenkt wurde). In neuerer Zeit verließ man aber diese Anlehnungspuncte, und kritisirte, mißtrauisch gegen Alles, nicht nur die Lehre, sondern auch die evangelische Geschichte, und vor allen deren Quelle, die heiligen Bücher und deren Echtheit. Die Theologie wurde nun fast gänzlich vom Boden des Glaubens losgerissen

und Sache der Wissenschaft, indem die Logik in der Glaubens- und Sittenlehre, die Kritik in der historischen Theologie zur höchsten Herrschaft gelangte, und aus Abstractionen von den alten Glaubenssätzen, aus dürftigen Resten, welche die logische Kritik davon übrigließ, und aus erbettelten Sätzen der Philosophie dasjenige System entstand, welches man Rationalismus nennt.

Schon die Reformatoren hätten dem Volke die Bibel in die Hände gegeben, damit es mit eigenen Augen sich von den Irrthümern des Papismus und der Richtigkeit der von ihnen eingeführten Verbesserungen überzeugen könnte. Daß auch der gemeine Christ zur Ergänzung und Berichtigung seines christlichen Glaubens die Bibel lesen dürfe und solle, wer wird das leugnen? Aber mit kritischem Auge kann er sie nicht lesen, weil zur Kritik Bildung und Gelehrsamkeit gehört. So lange nun noch nicht die kritische Stimmung unter den Theologen erwacht war, las sie auch kein Nichttheolog mit irgend einer Anwandlung von kritischer Prüfungslust. Als dieß aber geschehen war, und die Zweifel der Gelehrten an diesem und jenem in der Bibel enthaltenen oder ihren Ursprung betreffenden ruchbar geworden waren, so nahmen auch die Laien daran Theil, und kritisirten entweder frischweg mit, oder erbitterten sich gegen die Kritiker.

Nun entstand eine mächtige Opposition gegen Rationalismus und Kritik, und die Führer derselben suchten in der Masse des Volks Bundesgenossen, wozu ihnen der Eifer der Bibelgesellschaften ganz gelegen kam, welche Allen, die nur irgend wollten, Bibeln in die Hände gaben. Jetzt sitzen denn fleißig die sich so nennenden evangelischen Theologen und ihre frommen Anhänger unter dem Volke über der Bibel, ziehen daraus und zwar mit leichter Mühe, indem sie sich ganz an den Buchstaben halten, den christlichen Lehrbegriff, und wollen ihn mit allen daran haftenden Eigenheiten der jüdisch-urchristlichen Zeit der Kirche

des neunzehnten Jahrhunderts aufdringen. Käme es auf ſie an, ſo würde der chriſtliche Glaube ganz vom Leben abgeriſſen und auf Wort und Buchſtaben gepflanzt werden. Freilich hängen dieſe Leute mehr, als ſie ſich ſelbſt geſtehen wollen, noch an der kirchlichen Ueberlieferung oder den alten Bekenntniſſen, und ſomit auch noch am Leben, wiewohl dem veralteten und verknöcherten. Denn es iſt unnatürlich, ohne alle Mittelglieder auf eine religiöſe Erſcheinung, welche achtzehen Jahrhunderte hinter uns liegt, zurückgehen und ſich darauf mit allen Gedanken und Gefühlen unmittelbar pflanzen zu wollen. Aber ihre Stimmung und Geiſtesrichtung iſt eine ungeſund kritiſche; ſie forſchen, prüfen, grübeln, bewegen ſich in Reflexion, wiewohl im Widerſpruche mit allen geſunden Geſetzen der Kritik und Reflexion; ſie ſchöpfen den Glauben nicht aus dem Leben, ſondern aus dem Buchſtaben.

Wie übel nun dieſen Eiferern gegenüber die rationale Theologie, welche der Kritik nicht entbehren kann, daran ſey, bedarf keiner weitern Auseinanderſetzung. Aber es fragt ſich, wie ihr und der Kirche zu helfen ſey?

Nicht mit Büchern, wie das vorliegende, und nähmen ſie ſich auch der Kritik noch mehr an, und ſuchten noch mehr zur Verſöhnung zu ſtimmen. Das Uebel ſitzt tiefer, und muß tiefer geheilt werden.

Die neuere rationale Theologie muß die Löſung der Aufgabe vollbringen, den Glauben in ſeiner Unabhängigkeit von metaphyſiſcher und hiſtoriſcher Wiſſenſchaft zur lebendigen Anerkennung zu bringen, und zwar in letzterer Hinſicht ſo, daß ſie die Thatſachen der Geſchichte Jeſu, ohne ſie ideal zu verflüchtigen, in ihrer idealen Bedeutung, als Träger von Glaubensideen, geltend macht, die Wahrheit des chriſtlichen Glaubens nicht (etwa wie ein Recht) auf die gemeine nackte hiſtoriſche Wahrheit gründet, und den hiſtoriſchen Beweis auf die wenigen weſentlichen Thatſachen einſchränkt, während ſie die Unterſuchung

der übrigen frei gibt. Insbesondere verzichte sie auf die bisher gewöhnliche so kleinliche und unwissenschaftliche Führung des Wunderbeweises. Das Neue Testament betrachte sie im wahren Sinne als Kanon, d. h. Richtschnur, Berichtigungsmittel, nicht aber als Offenbarungsquelle, und zeige, wie die Feststellung der dazu gehörigen Büchersammlung nothwendig schwanken müsse, und es auch könne, ohne daß dadurch der Glaubensgrund erschüttert werde. Sie mache endlich wieder die Wichtigkeit der christlichen Gemeinschaft geltend und pflanze den Glauben in lebendiger Kraft in das lebendige Leben. Zugleich müssen die praktischen Theologen diese Ergebnisse ins Leben einführen, und einen von wissenschaftlichen Hypothesen und ungenießbarem geschichtlichen Beiwerk freien, gläubig begeisternden Unterricht ertheilen, durch welchen die jungen Christen auf die wesentlichen Grundlagen des Glaubens gestellt, mit freudiger Zuversicht erfüllt und mit dem, was im historischen Gebiete Sache der Kritik bleiben muß, so bekannt gemacht werden, daß sie von dem Kitzel freigeisterischer oder ketzermacherischer Theilnahme an kritischer Prüfung bewahrt bleiben. Die Bibel werde ihnen als das unschätzbare Mittel, mit dem Urchristenthum bekannt zu bleiben und dessen Geist in uns aufzunehmen, nicht aber als ein Gesetzbuch, worin alles stehe, was man zu glauben und wie man zu leben habe, dargestellt; es werde ihnen darin dasjenige aufgezeigt und zum Verständnisse gebracht, was unzweifelhaft, ewig gültig und unverbrüchlich die Lehre des Heils ausmacht, zugleich aber nicht verhehlt, daß darin Manches unverständlich, schwer zu vereinigen und für uns nicht buchstäblich anwendbar sey; es werde ihnen auch nicht vorenthalten, daß es eine Kritik der biblischen Bücher und der biblischen Geschichte gebe und geben müsse, und daß deren Geschäft zwar schwierig und der Erfolg zweideutig, dem Glauben aber nie gefährlich werden könne.

Auf der andern Seite muß die christliche Gemeinschaft wieder belebt werden durch freie Kirchenverfassung und Kirchenzucht (letztere freilich ist ein schwieriges Problem, zumal in großen Städten), damit man wieder fühle, daß das Christenthum nicht bloß studirt, gelernt und gepredigt, sondern gelebt werde, daß Christus nicht bloß der Sohn der Maria sey, der, wie die Bücher erzählen, vor achtzehn Jahrhunderten gelebt hat, sondern noch lebe als Haupt seiner Kirche.

Dann wird freier lebendiger Glaube mit freier Forschung Hand in Hand gehen; kein argwöhnischer Seitenblick wird aus der Kirche auf die Schule, von der Kanzel auf das Katheder geworfen werden und man wird die Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit nicht darein setzen, daß man träg und feig in historischen Dingen die Augen zuschließe, und den Wahn unwissenschaftlicher Zeiten als heiligen Glauben achte und bewahre.

Dr. de Wette.

2.

Commentar über den Brief Pauli an die Kolosser mit steter Berücksichtigung der älteren und neueren Ausleger von Karl Christian Felix Bähr, evangel.-protest. Pfarrer zu Eichstetten im badischen Oberlande. Basel, 1833. Gedruckt und verlegt von Felix Schneider. VI u. 326 S. 8. Angehängt ein Register der erklärten Wörter 3 S.

Die Auslegung des Neuen Testaments hat seit ungefähr einem Decennium eine Richtung genommen, in welcher der zusammenstrebende Sinn philologischer Wissenschaftlichkeit und theologischen Ernstes in immer mehr zunehmender Versöhnung zum Heile der Kirche auf das Erfreulichste hervortritt. Sollen wir diese günstige Wendung

der neuteſtamentlichen Exegeſe an beſtimmte Namen knüpfen, ſo müſſen wir Lücke und Winer als diejenigen bezeichnen, in deren bedeutenden Werken dieſer neuere würdigere Geiſt bibliſcher Auslegung zuerſt wahrgenommen wird. Schienen gleich die beiden genannten Männer Vielen anfangs auseinander zu gehen, ja ſich entgegenzuarbeiten, ſo hat doch ihre ſpätere Entwickelung gerade das Gegentheil bewieſen, und Winer hat in dem bekannten Ausſpruch über Lücke (vergl. die Vorrede zur dritten Auflage ſeiner Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms S. VI), wie dieſer „einer der erſten geweſen, welche in neuerer Zeit die Unart der gewöhnlichen Exegeſe erkannten," eben ſowohl ſich ſelbſt ein bleibendes Denkmal einer bei Gelehrten nicht immer angetroffenen gerechten Anerkennung der Verdienſte Anderer geſetzt, als er durch denſelben die Wahrheit beurkundet hat, wie eine echt wiſſenſchaftliche Philologie und eine echt wiſſenſchaftliche Theologie nothwendig ſich zuletzt vereinigen müſſen. Wir dürfen zuverſichtlich ſagen: daß mit jedem Tage die philologiſche Auslegung der heiligen Schrift theologiſcher, und die theologiſche philologiſcher werde.

Dieſe ſchöne Erfahrung beſtätigt ganz beſonders die Erſcheinung des oben aufgeführten Werkes, welches eine Zierde der exegetiſchen Litteratur unſerer Tage genannt zu werden verdient.

Der Verf., ſchon durch mehrere wiſſenſchaftliche Arbeiten rühmlichſt bekannt, inſonderheit durch ſeine gründliche hiſtoriſche Beleuchtung der Satisfactionslehre in den drei erſten Jahrhunderten, gehört zu denjenigen Theologen, welchen Kopf und Herz auf dem rechten Flecke ſitzen, und die bei einer angeſtammten Tüchtigkeit und Geſundheit des Sinnes ſich zu den trefflichſten Rüſtzeugen in dem Kampfe gegen den Un- und Aberglauben τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ eignen.

Jener preiswürdige Sinn der Wahrheit, der den Verf. auszeichnet, welchen Rec. mit beſonderer Freude ſeinen ein-

ſtigen Zuhörer nennt, legt ſich auf allen Blättern ſeines Commentars zu Tage. Wer mit einem ſolchen Geiſte hingebender Liebe an die Auslegung des ewigen Wortes heiliger Schrift ſich begibt, der bedarf vorher keines ängſtlichen Studiums irgend einer künſtlich abſtrahirten Hermeneutik; vertrauensvoll legt er ſeine Hand an den Kieſel, leitet Ströme durch geſpaltene Felſen und — ſein Auge ſchauet alles Köſtliche (Hiob 28, 9. 10).

„Manchen," ſagt der Verf. zu Ende der Vorrede, „wird dieſer Commentar etwas zu kühl und nüchtern vorkommen. Mögen ſie bedenken, daß ich die kalte wiſſenſchaftliche Form abſichtlich nicht verwiſchen wollte, auch nicht die Abſicht hatte, eine praktiſche und erbauliche Auslegung zu ſchreiben. Im Worte Gottes iſt an ſich Wärme genug, und ich denke, wenn man nur alle Gewiſſenhaftigkeit auf die Entwickelung und Darlegung ſeines Sinnes verwendet hat, ſo muß dann es ſelbſt und nicht erſt die Auslegung den Leſer erwärmen und erleuchten." Mit dieſen Worten hat der Verf. treffend den Geiſt ſeiner exegetiſchen Leiſtung bezeichnet. Alle diejenigen, welche durch hohle Exclamationen und ſentimentale Reflexionen den ſtillen Glanz des göttlichen Wortes erſt erhellen zu müſſen glauben, werden freilich bei unſerem Verf. ihre Rechnung nicht finden. Aber auch diejenigen nicht, welche mit einer gewiſſen Aengſtlichkeit darauf hinarbeiten, daß man ja in keinem Puncte mit den ſymboliſchen Büchern zerfalle (Vorr. S. IV), vor denen übrigens der Verf. die größte Hochachtung hegt. Diejenigen jedoch werden ſich ſeiner Arbeit deſto mehr freuen, welche feſthaltend an dem oberſten Grundſatze der proteſtantiſchen Kirche: „sola S. Scriptura iudex, norma et regula," bei der Erklärung der heiligen Schrift kein Mittel zur Erforſchung des Sinnes verſchmähen, „und, weil man den Sinn nur finden kann, wenn man die Worte recht kennt und verſteht, vor allem ein genaues grammatiſches Verfahren für nöthig erachten." „Den Geiſt der Schrift

wollen," sagt der Verf. sehr gut, „um ihre Worte aber sich eben nicht viel bekümmern, ist ein Unding."

Der Verf. ist in der Entwickelung des Sinnes der historisch-kritischen Methode gefolgt, deren sich neuerdings Tholuck, Rheinwald, Gebser, Pelt u. a. in ihren Commentaren bedient haben, und wir können dieses Verfahren nur loben, da es dem sich selbst aufgebenden Ausleger vor allem bei der Aufstellung seiner besonderen Erklärung darauf ankommen muß, ihren objectiven Gehalt oder ihren organischen Zusammenhang mit festen und im Wesentlichen übereinstimmenden exegetischen Anschauungen historisch-kirchlich nachzuweisen. Man wird aber gerade in dieser Beziehung dem Verf. nachrühmen müssen, daß er die verschiedensten Erklärungen älterer und neuerer Zeit meistens geschickt unter einen Gesichtspunct zu bringen gewußt, und sich von der Versuchung möglichst ferne gehalten, bei Gelegenheit seines Commentars über den Kolosserbrief beiläufig ein florilegium patristicum mitzutheilen; das exegetisch-wissenschaftliche Interesse hat vielmehr das patristische überall in gehörigen Schranken gehalten. „Die Auszüge aus den exegetischen Schriften selbst sind übrigens nicht das Ergebniß eines zufälligen Blicks bald in diesen bald in jenen Commentar; sie sind nicht willkürlich da und dort herausgegriffen; ich habe vielmehr die Commentare einzeln durchgelesen und dann erst aus jedem gewählt, was mir beachtenswerth schien. Daher denn eigentlich nur diejenigen ein competentes Urtheil über die Auswahl fällen können, denen die Commentare hinlänglich bekannt sind. Diese werden dann auch hoffentlich finden, daß ich es nicht verschmäht habe, den erforderlichen Fleiß auf das Studium der Ausleger zu verwenden. Absichtlich habe ich oft, was ich auch mit eigenen Worten hätte sagen können, einen, der's vor mir gefunden, sagen lassen. Ich schmücke mich nicht gern mit fremden Federn. Vor der Vorliebe für die älteren oder neueren Ausleger habe ich

mich zu bewahren geſucht. Wo ich das mir richtig Scheinende am beßten geſagt fand, fragte ich nicht: iſt es alt oder neu? Die älteren Ausleger ohne weiteres auszuſchließen, als ſolche, die des Lichtes unſerer Tage entbehrend, wenig Nutzbares darböten, halte ich für lächerlichen Dünkel oder für ein Zeichen jener bequemen Unwiſſenheit, die ſich die Mühe, Folioſeiten zu leſen, gern erläßt." Wer den Commentar im Einzelnen ſtudirt, wie es Rec. mit Fleiß und Vergnügen gethan, wird des Verf.'s Zeugniß, welches er ſich ſelbſt ausſtellt, vollkommen bewahrheitet finden.

Indem wir uns nun zur Prüfung im Einzelnen wenden, bemerken wir, wie der Verf. in der Einleitung ſich nur kurz gefaßt, mit Rückſicht auf die ausführliche Isagoge Böhmer's zu unſerem Brief, da er mit dieſem Gelehrten in den Hauptpuncten, was inſonderheit die Prüfung der verſchiedenen Hypotheſen über die in unſerem Briefe beſtrittenen Irrlehrer betrifft, übereinſtimmt. Er hat daher über dieſen vielbeſprochenen Gegenſtand nur poſitiv ſeine eigene Anſicht vorgetragen.

Die Einleitung zerfällt in ſechs Paragraphen. §. 1. Ueber Lage und Namen der Stadt Koloſſä. Es werden die gewöhnlichen geographiſchen Nachweiſungen gegeben, und wird für die Lesart *Κολοσσαὶ* ſtatt *Κολασσαὶ* entſchieden. Daß der Verf. noch die ganz unhaltbare Meinung des Erasmus u. a., als ſey unſer Brief an die Bewohner von Rhodus geſchrieben, die wegen des dort befindlichen bekannten Koloſſos auch *Κολοσσαεῖς* genannt worden ſeyen, berückſichtigen werde, hätten wir kaum erwartet. §. 2. Ueber die chriſtliche Gemeinde zu Koloſſä. Auch hier nur hinlänglich Bekanntes, weil der Verf. kein Freund kritiſcher Einfälle iſt und nicht zur Oſtentation ſchreibt. Der Apoſtel war nicht ſelbſt zu Koloſſä; Epaphras, ſein Schüler, geborner Koloſſer und nicht zu verwechſeln mit Epaphroditus, dem Lehrer der Philipper, gebürtig aus Macedonien, hat die Gemeinde geſtiftet, etwa zwiſchen 57 und 62 n. Ch.

Die Gemeinde war sicher aus Heiden und Juden gemischt. §. 3. Ueber Veranlassung, Ort und Zeit der Abfassung des Briefs. Der Brief ist zu Rom geschrieben, auf Veranlassung gewisser von Epaphras überbrachten Nachrichten von dem verderblichen Wirken gefährlicher Irrlehrer in der Gemeinde von Kolossä. Resultat der Forschung des Verf.'s über die bestrittenen Irrlehrer ist: es waren jüdische Theosophen, welche orientalische Philosopheme oder Speculationen über die Geisterwelt mit dem Judenthume zu vereinigen wußten, und außer dem mosaischen Ritualgesetze an mancherlei ascetischen Menschensatzungen festhielten. „Da überhaupt schon alle Speculation, und besonders die idealistische Theosophie, für den menschlichen Vernunftstolz, die strenge Ascetik aber für den Willensstolz etwas sehr Anziehendes hat, da die Irrlehrer schon ziemlich Einfluß zu bekommen anfingen, und dabei sehr schlau zu Werke gingen, so fand sich Paulus veranlaßt, die Kolosser schriftlich zu warnen, sie auf das einfache Evangelium, das Epaphras gelehrt, hinzuweisen, und besonders den Kern des Evangeliums, die Lehre von der Person und dem Werke Jesu Christi, worauf sich die Irrthümer der falschen Lehrer großentheils bezogen, hervorzuheben." Die nichtige Hypothese, daß mit Bezug auf Cap. 4, 16 unser Brief ein Antwortschreiben auf einen Brief der Laodicener gewesen, wird mit Recht kurz abgefertigt. Der Brief fällt in die Zeit der ersten römischen Gefangenschaft des Apostels zu Rom; da nun für diese die Jahre 62 bis 64 oder 65 angenommen werden müssen, Timotheus aber, von dem der Apostel grüßt, nach Ap. 27, 2 nicht gleich Anfangs mit zu Rom war, so bleibt für unseren Brief das Jahr 63 oder 64 übrig. §. 4. Authentie des Briefes. Er ist nach inneren und äußeren Gründen der Kritik ein durchaus unzweifelhaftes Erzeugniß. §. 5. Sprache, Stil und Inhalt des Briefes. „Insbesondere tritt in diesem Briefe eine körnige, bündige Kürze als charakteristisch hervor.

Wie ferner andere in der Gefangenſchaft geſchriebene Briefe, ſo athmet auch dieſer den Geiſt der innigſten Liebe und der Freudigkeit in allen Leiden und Trübſalen. Obgleich gebeugt durch die äußeren Verhältniſſe, die das Gehen in alle Welt und das Tragen des Namens Jeſu vor alle Heiden unmöglich machen, wächſt die innere Freudigkeit und Ergebung des großen Heidenapoſtels deſto mehr, und die Kraft deſſen, der in den Schwachen mächtig iſt, zeigt ſich unter dieſen Umſtänden gerade deſto herrlicher und bewundernswürdiger." — „Das Hauptthema des ganzen Briefes iſt: *Χριστός ἐστι κεφαλὴ τῶν πάντων.* In keinem Briefe iſt die Lehre von Chriſto ſo kurz und vollſtändig, und dabei ſo klar und deutlich dargelegt." Ueber das Verhältniß unſeres Briefes zu dem an die Epheſer, mit dem er eine ſo große Aehnlichkeit hat, denkt der Verf. gerade wie Böhmer und bedient ſich ſeiner eigenen Ausdrücke. Des Rec. Anſicht in dieſem Puncte war immer dieſe: Paulus ſchrieb ganz kurz, nachdem er den ſogenannten Brief an die Epheſer vollendet hatte, den unſrigen. Seine Seele war noch voll von der hohen Wichtigkeit der Sätze, welche er in jenem erſteren Briefe dargelegt hatte, und wie es bei einem lebendigen Schriftſteller geſchieht, und bei einem ſolchen, von dem das äußere Wort für den Ausdruck des jedesmaligen Gedankens nicht ängſtlich geſucht wird, ſondern unmittelbar als nothwendiges Gepräge des Gedankens hervortritt, ſo ſchrieb Paulus in dem bald darauf folgenden Briefe an die Koloſſer gerade in den weſentlichſten Puncten faſt eben ſo, nur kürzer und concinner, wie in dem kurz vorher verfaßten Schreiben an die Epheſer. Es zeugt dieſe Uebereinſtimmung in beiden Briefen für die Claſſicität der äußeren Darſtellung des Apoſtels, und iſt weit davon entfernt, Dürftigkeit im Worte zu verrathen. §. 6. Hülfsmittel zur Erklärung. Von neueren Erklärern werden vorzüglich Storr und Flatt hervorgehoben.

Wegen dieſer engen Beſchränkung der Einleitung auf das

Nothwendigſte, iſt es dem Vf. möglich geworden, der Auslegung einen deſto größeren Raum zu gewähren. Nach dieſem Zuſchnitte der Ausführlichkeit, die wir bei einem ſo inhaltsvollen Briefe ganz an ihrem Orte finden, hätten wir bei manchen Stellen, wo pauliniſche Stamm- und Hauptbegriffe in Betracht kommen, den Verf. weniger karg in ſeinen Erörterungen gewünſcht. So möchten wir ihn z. B. gleich Anfangs zu Cap. 1, 4 und 5 über πίστις, ἀγάπη und ἐλπίς, dieſe drei Grundelemente des Chriſtenthums, in beſtimmteren Auseinanderſetzungen vernehmen. Wir theilen vollkommen ſeine Anſicht, daß Paulus unter der erſten der drei „cardinales virtutes" nicht im Allgemeinen den Glauben an Gott, ſondern an Chriſtum verſteht, wenn er auch, wie 1 Kor. 13, 13 dieß nicht ausdrücklich zuſetzt, wie gerade aus unſerer Stelle hervorgeht, und beherzigen gern, „daß die falſche Anwendung jener Stelle in vielen hundert neueren Predigten zu Tage liegt," aber wir hätten doch den Begriff der πίστις ἐν Χριστῷ ſchärfer beſtimmt gewünſcht. Die Wurzel des chriſtlich-religiöſen Lebens iſt die Gründung des Glaubens auf Chriſtus; Glaube ohne Chriſtus iſt Wahn, wie Beza ſchön ſagt (extra Christum non est fides, sed opinio); nur durch ihn gelangen wir zum Vater, d. i. zum wahren Gott der Liebe und der Gnade. In ſofern iſt freilich auch die πίστις der Glaube an einen Gott, ja dieſer iſt Ziel und Zweck des Glaubens in Chriſtus: denn wer mit ſeinem ganzen Willen ſich in Chriſti Leben befeſtigt (und nur dieſes kann πιστεύειν ἐν Χριστῷ ſeyn), nimmt das Leben Gottes ſelber in ſich auf und wird durch den Sohn eins mit dem Vater. — Da einmal der Verf. in dem Regiſter der erklärten Wörter ἀγάπη mit aufführt, ſo hätte er auch die chriſtliche Liebe exegetiſch ſchärfer beſtimmen ſollen, als es S. 20 geſchieht. Die Erklärung durch „Mildthätigkeit" iſt ungenügend, aber die Verweiſung des Verf.'s auf Cap. 3, 14 und die Bezeichnung durch „Inbegriff der chriſtli-

chen Tugenden" kann auch nicht befriedigen. Am bündigſten finden wir die ἀγάπη Epheſ. 5, 25 beſchrieben, als das ſich ſelbſt Hingeben zum wahren Seelenheile der Andern. „Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Chriſtus die Kirche geliebt und ſich ſelbſt für ſie dahin gegeben, damit er ſie heilige." Dieſe Liebe iſt freilich etwas anderes, als was die Welt gewöhnlich mit dieſem heiligen Namen ſo nennt, eine zufällige Aeußerung leicht erregbarer Empfindung — dieſe wahre chriſtliche Liebe iſt eine Arbeit, κόπος, wie Paulus 1 Theſſ. 1, 3 ſie beſchreibt. So hätten wir auch lieber eine genauere Begriffsbeſtimmung der ἐλπὶς innerhalb der exegetiſchen Befugniß geleſen, als jene Bemerkung über ἐν τοῖς οὐρανοῖς, die für die ſonſtige Bedeutung des Commentars viel zu unbedeutend iſt. — Das καὶ vor ἔστι καρποφορούμενον will der Verf. nach dem Vorgange von Erasmus rechtfertigen und mit Griesbach leſen; aber nach den älteſten und vorzüglichſten Zeugen iſt es verwerflich, wie es denn auch Lachmann aus dem Text gelaſſen. Rec. muß es als einen Mangel rügen, daß dieſe ausgezeichnete und Epoche machende Ausgabe jenes um die Theologen hochverdienten Philologen von unſerem Verf. nicht berückſichtigt worden. — Gewundert hat ſich auch Rec., daß der Verf. das ἐν ἀληθείᾳ in demſelben Verſe, freilich mit den meiſten Auslegern, für ἀληθῶς nimmt (באמת), wobei doch immer ein flacher Sinn herauskommt: „und habt die Gnade Gottes wohl erkannt auf eine wahrhafte Weiſe (wie ſie euch nämlich von Epaphras gepredigt worden iſt). Das ἐν τῷ λόγῳ im unmittelbar vorhergehenden Verſe leitet ja deutlich auf die einfachſte, und, wie es mir ſcheint, inhaltsvollſte Auffaſſung. Die Wahrheit iſt nichts anderes als das Wort der Wahrheit, d. i. das Evangelium, deſſen höchſte Lehre keine andere iſt, als: Gott iſt gnädig. Wir überſetzen demnach: „ſeitdem ihr gehört und wohl erkannt habt die Gnade Gottes in der Wahrheit." Bei der Auf-

nahme der Lesart V. 7 ὑπὲρ ὑμῶν für ἡμῶν in den Text, geht der Verf. zu rasch zu Werke, wenn er sagt, jene Lesart verdiene schon äußeren Autoritäten zufolge und auch als die schwerere den Vorzug, indem doch gerade die ältesten codd. ἡμῶν bezeugen. Vergl. Lachmann. Ganz richtig nimmt der Verf. V. 8 ἐν πνεύματι für: „in dem heiligen Geiste begründet." Allerdings mochte aber in dieser Bezeichnung ein Gegensatz gegen die Liebe ἐν σαρκὶ beabsichtigt seyn, so daß sich die einseitig auseinander gehenden Auffassungen des Ausdrucks gar wohl vereinigen lassen. Die Kolosser kannten den Apostel nicht persönlich und liebten ihn doch: ihre Liebe war also keine auf äußerliche Verhältnisse sich beziehende und von ihnen abhängende, also auch wohl vergängliche, sondern eine innere, nur in der göttlichen Kraft christlicher Neuschaffung des alten sündhaften Menschen Grund und Bestand habende, und wegen der Gemeinschaft dieses Geistes allen Heiligen wahrhaft gegenseitige, überirdische und ewige Liebe.

Wir wenden uns nun vorzugsweise zur Erklärung der hochwichtigen Stelle über die Würde und Bedeutung der Person Jesu Christi, die in diesem Capitel V. 15—20 enthalten und noch kürzlich von Schleiermacher in unserer Zeitschrift mit gewohnter bewundernswerther Schärfe zergliedert worden ist. Herr Bähr ist mit dieser Zergliederung, was wir voraussehen konnten, freilich nicht einverstanden, und hat sie am Ende seines Commentars, weil der Druck desselben schon bald beendigt war, als sie im dritten Hefte des Jahrgangs 1832 der Studien erschien, einer besonderen, aber kurzen, Kritik unterworfen, weil er positiv schon in der Entwickelung seiner Erklärung die vorzüglichsten Einwürfe Schleiermachers gegen dieselbe — denn diese ist keine andere, als die alt-kirchliche — beseitigt zu haben glaubte. Es ist auch wohl bemerkbar, daß der Verf. auf die fragliche Stelle einen ganz vorzüglichen exegetischen Fleiß und Eifer gewandt hat, wie ihn denn schon

eine frühere Veranlassung zur genaueren Berücksichtigung der schwierigen Verse führte. Hn. Bähr's Ansicht von der ganzen Stelle ist kürzlich folgende.

Was zuerst die Abtheilung derselben in logischer Beziehung anlangt, so stimmt er den älteren Erklärern darin bei, daß er auch eine Trichotomie in der ganzen Darstellung erkennt, aber mit genauer Rücksicht auf die nicht immer scharf genug beobachtete äußere Oekonomie des zusammenhängenden Hauptsatzes, in der Sonderung der einzelnen Sätze, sowie in der Feststellung der drei Lehrstücke seinen eigenen Weg geht. Er theilt ab: 1) V. 15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. mit dem dazu gehörenden, beweisenden und erklärenden ὅτι V. 16; 2) V. 17: καὶ αὐτός ἐστι κ. τ. λ. 3) V. 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ κ. τ. λ. mit dem dazu gehörenden, beweisenden und erklärenden ὅτι V. 19. So gibt P. selbst durch das einschreitende καὶ αὐτός an, wo abgetheilt werden muß. Demnach darf man nicht mit Einigen gleich nach εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀορ. einen Abschnitt machen, und mit πρωτότοκος die Beschreibung eines neuen Verhältnisses anfangen lassen, sondern muß beide Bestimmungen zusammen nehmen. P. spricht also 1) von der göttlichen Natur Christi, nach welcher alles, was ist, durch ihn geworden oder geschaffen ist, d. h. von ihm als Urheber der ersten physischen Schöpfung. V. 15 und 16, 2) von Christo als dem Erhalter alles Erschaffenen, als in welchem alles seinen Bestand hat. V. 17, 3) von dem aus V. 1 und 2 hervorgehenden Verhältniß des Sohnes Gottes zu der zweiten neuen, sittlichen Schöpfung, deren Urheber und Haupt er gleichfalls ist. Diese allgemeine Ansicht der Stelle gründet sich auf eine Erklärung der einzelnen Ausdrücke in diesen Versen, welche stete Rücksicht nimmt auf die Religionstheorieen der Theologen jener Zeit und ihre eigenthümliche Sprache, und dabei die polemische Tendenz des Apostels nie aus dem Auge verliert. Wir können hier dem

Verf. im Einzelnen nicht folgen, sondern müssen den Leser an die Erläuterungen und Entwickelungen des Commentars selbst verweisen, in denen auch ein im dogmatischen Systeme unserem Ausleger gerade entgegengesetzter Beurtheiler Gründlichkeit und Fleiß der Arbeit wird anerkennen müssen. Wir begnügen uns, die vorzüglichsten Streitpuncte zwischen ihm und Herrn Dr. Schleiermacher prüfend hervorzuheben.

1) Schleiermacher behauptet: „das besonders in Frage kommende κτίζειν sey gar nicht das gebräuchliche Wort für erschaffen; an keiner Stelle in der Schöpfungsgeschichte hätten es die LXX gebraucht, sondern ποιῆσαι, dessen sich auch Paulus in der atheniſchen Rede für die Schöpfung bediene; ja an allen Stellen der LXX, wo sich κτίζειν finde, sey es nun für das hebr. בָּרָא oder für andere Wörter, sey nirgends von dem ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht Gewesenseyn die Rede, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln." Dieser Behauptung setzt aber Herr B. entgegen: 1) daß Weish. 1, 14 gesagt werde: ἔκτισε (ὁ θεὸς) γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, aus welcher Stelle also deutlich hervorgehe, daß jenes Wort den Begriff der ursprünglichen Hervorbringung allerdings bezeichne. Mir scheint aber diese Stelle gegen Hrn. Schlr. keineswegs von der schlagenden Beweiskraft, welche ihr unser Verfasser zuschreiben möchte, denn nach einer unbefangenen Betrachtung des Zusammenhanges bezieht sich doch jenes ἔκτισε nur auf den ewigen und unzerstörbaren Plan des Schöpfers, Alles im festen Bestand zu erhalten. „Er ergötzt sich nicht an dem Vergehen der lebendigen Wesen, sondern hat angeordnet (die weise Bestimmung und Einrichtung getroffen), daß Alles seyn, d. h. nicht sterben solle." Welch ein pleonastischer Satz und flacher Gedanke entsteht durch die Uebersetzung: „Er hat ja Alles zum Seyn ge-

ſchaffen!" Der Verfaſſer macht auch ſelbſt gar wohl einen Unterſchied zwiſchen ποιεῖν und κτίζειν: denn er ſagt vorher nicht: ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἔκτισε, ſondern ἐποίησεν, welches erſtere heißen würde: Gott hat den Tod nicht eingerichtet, welches ein ganz unpaſſender Ausdruck wäre. Ja, wir dürfen mit Recht ſchließen, daß, wenn es dem Verfaſſer darauf angekommen wäre, den reinen Begriff des Schaffens auch in dem Folgenden feſtzuhalten, er gewiß abſichtlich das vorausgegangene ἐποίησεν wiederholt haben würde. Da er dieſes aber nicht thut, ſo werden wir in dem bei der Fortſetzung und weiteren Begründung ſeines Gedankens nun gewählten ἔκτισε eine gewiſſe Modification des Begriffs der urſprünglichen Schöpfung zu ſuchen haben, welcher kein anderer ſeyn kann, als der der weisheitsvollen Einrichtung und Veranſtaltung. Auf gleiche Weiſe finden wir κτίζειν Cap. 2, 23 und Cap. 10, 1; wenigſtens liegt in der erſtern Stelle der ſcharfe Begriff der urſprünglichen Hervorbringung nicht nothwendig erweislich (und jenen Begriff müßte doch, genau genommen, in κτίζειν Herr Bähr zur vollſtändigen Widerlegung Schleiermachers überall nachzuweiſen im Stande ſeyn) und in der letzteren: αὕτη (ἡ σοφία) πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξε, denkt jeder Unbefangene nur an die künſtliche Formung des Menſchen. Vergleiche die Parallelſtelle Cap. 9, 2, wo Gott angeredet wird: καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον, während unmittelbar vorher der urſprüngliche Schöpfer aller Dinge ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου heißt. 2) Soll überhaupt der von Schl. angenommene Unterſchied zwiſchen ποιεῖν und κτίζειν ganz unbegründet ſeyn. Aber Schl. hat mit Vorbedacht bemerkt, daß die LXX gerade in der Schöpfungsgeſchichte niemals κτίζειν gebrauchen, was doch gewiß auffallend und für die ganze Streitfrage von großer Bedeutung iſt: denn ſollte ſich auch zeigen laſſen, daß ſonſt an anderen Stellen des A. T. die LXX den Be-

griff des urſprünglichen Hervorbringens durch κτίζειν ausgedrückt hätten, ſo würde daraus weiter nichts folgen, als daß ποιεῖν und κτίζειν bisweilen promiscue gebraucht worden, d. h. ohne ſcharfe Hervorkehrung der einem jeden dieſer Worte urſprünglich einwohnenden Bedeutung, was ja leicht an ſolchen Stellen der Fall ſeyn konnte, wo es nicht darauf ankam, das erſte Schaffen aus Nichts von dem nachfolgenden weisheitsvollen Bilden zu unterſcheiden. Aber Gen. 1 kam es doch wohl auf eine ſolche beſtimmte Unterſcheidung an? Und warum iſt hier nicht ein einziges Mal κτίζειν zu finden? — Es iſt aber gar wohl denkbar, daß der eine Verfaſſer bei der Schöpfung des Menſchen z. B. den Begriff mehr von der Seite der urſprünglichen Hervorbringung, der andere mehr von der Seite der künſtleriſch-weiſen Geſtaltung im Ausdrucke wird hervorgekehrt haben, woraus ſich erklärt, was Herr B. anführt, daß Gen. 6, 7 geſagt wird: τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα, Deut. 4, 32 aber ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον. Derſelbe Fall tritt bei dem Wechſel von ποιεῖν und κτίζειν Sir. 15, 14 und 24, 9 ein, wo in der letztern Stelle Hr. B. für die Beſtätigung ſeiner Meinung einen beſondern Nachdruck auf das ἀπ' ἀρχῆς gelegt haben will. Es kann aber immer kein anderer Sinn in den Worten liegen als: Gott habe nach ſeinem ewigen Plane der Weisheit (als Perſon gefaßt) die Natur und eigenthümliche Würde ihres Weſens gegeben, deren ſie ſich an jener Stelle rühmt. So verhält ſich's nun auch mit der angeführten Verwechſelung der fraglichen Wörter Gen. 1, 1 und Judith 13, 18, an welcher letzteren Stelle das κτίζειν von der Erſchaffung des Himmels und der Erde gebraucht iſt, indem der Verfaſſer bei dieſem Gegenſatze von Oben und Unten nicht ſowohl an die Hervorbringung deſſelben als eines Ganzen, als vielmehr an die weiſe Eintheilung und Sonderung der Welt dachte. Endlich Offenb. 14, 7 und 10, 6 beweiſt auch nicht, was der Verfaſſer darin finden will; denn wie

sollte, in Bezug auf die letztere Stelle, weil daselbst Gott der Lebendige in alle Ewigkeit genannt werde, daraus der Schluß gezogen werden können, daß das folgende κτίζειν nothwendig mit dem Begriffe des Hervorbringens dessen, was nicht war, gesetzt sey?

2) Vollkommen einverstanden sind wir aber mit unserem Verfasser in dem, was er gegen die Bedenklichkeit des Herrn Dr. Schleiermacher, ob Paulus oder gar die Kolosser die Lehre vom Logos möchten gekannt haben, bemerkt. „Sollte denn dem in der jüdischen Theologie so wohl unterrichteten Schüler Gamaliels die Stelle Spr. 8, 22—25, sollte ihm die uralte, im ganzen Orient verbreitete Lehre von dem Worte Gottes, dem honover, die jedem persischen und indischen Priester nicht fremd war, unbekannt geblieben seyn? Fanden überhaupt theosophische Emanationslehren im Orient Eingang, und konnten sich Gnostiker und Kabbalisten Anhänger verschaffen, warum sollten denn die Kolosser und Laodicener gar nicht mit Aehnlichem oder Verwandtem bekannt geworden seyn, woran Paulus entweder anknüpfen oder was er selbst bestreiten konnte?" Indessen hätte der Verfasser, indem er ganz richtig an die berühmte Stelle der Sprüche erinnert, eine erneuerte Auslegung derselben nicht versäumen sollen, die ihn belehrt haben würde, daß die Weisheit nicht als die Schöpferin aller Dinge aus Nichts, sondern nur als weise Ordnerin bei der Gestaltung und Bildung der Welt aufgeführt und verherrlicht werde. Ohne Zweifel hat der Apostel jene Stelle des A. T. vor Augen und trägt das, was von der Weisheit gesagt wird, auf den über, der uns zur einzigen Weisheit gegeben ist, auf den geliebten Sohn Gottes, in dem wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden haben, in dessen Reich wir durch Gottes Gnade versetzt sind. In ihm ist in Wahrheit zur Erfüllung gekommen, was dort in dichterisch erhöhter Sprache von der Weisheit verkündet wird. Er ist der

Gesalbte von Ewigkeit (V. 23), der Erstgeborne der ganzen Schöpfung (V. 24. 25. 26), der Erstling seines Weges (V. 22), das Abbild des unsichtbaren Gottes. Ist er es, der in bestimmter Persönlichkeit geschichtlich hervorgetretene Sohn Gottes, von welchem in vorbildender sinnlich-poetischer Darstellung der schaffendordnenden Weisheit gesagt wird, daß er als Werkmeister (אָמוֹן) an des Vaters Seite gestanden und ihm das freudige Gelingen des schöpferischen „werde" verschaffte (V. 30), als er dem Urstoffe der Welt Wohlordnung und Harmonie zu verleihen begann, (V. 27. 28. 29), so ist auch „in ihm Alles weise geordnet, das was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, seyen es Throne oder Herrschaften, oder Mächte oder Gewalten: Alles ist durch ihn und für ihn weise geordnet." — Bei dem nun folgenden 17. Vers ist das mit einer starken Betonung vorausgehende καὶ αὐτός vorzüglich zu beachten. „Und Er, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, in dem, durch den und für den Alles weise bereitet worden, ist nun nothwendig als solcher auch vor Allem (dem Range nach), und Alles hat in ihm seinen festen Bestand." Endlich V. 18, fortschreitend zur Darstellung dessen, worauf es dem Apostel besonders ankam, beginnt wieder mit absichtlicher Wiederholung des καὶ αὐτός, so daß in ihm die Spitze der ganzen in aufsteigender Gliederung wohlzusammenhängenden Beschreibung der Würde Jesu Christi zusammenläuft. „Und Er ist das Haupt des Leibes, der Gemeine." Scharf treffend und unüberwindlich ist aber Schleiermacher in der Entwickelung, wie in diesem Satze nothwendig das Thema der ganzen Stelle von V. 15—20 liegen müsse. Denn was nun noch folgt, gehört zur weiteren Erörterung der messianischen Dignität Jesu als des wahren und einzigen Oberhauptes der Kirche, wobei der Apostel, wie er

vorher (bis V. 18) das Weſen des perſönlichen Meſſiasgeiſtes in der vorweltlichen Exiſtenz beſchrieben, denſelben nun (V. 18—20) in ſeiner würdevollen Bedeutung nach ſeinem Eintritte in die Zeit betrachtet. „Inſofern (iſt er nämlich das Haupt des Leibes) er iſt der Anfang, der Erſtgeborne von den Todten, damit er in allen Stücken der Erſte wäre. Denn in ihm, beſtimmte Gottes Wohlgefallen, daß alle Fülle wohne und er durch ihn Alles ſich zuwende, verſöhnend durch das Blut ſeines Kreuzes, durch ihn, ſowohl das, was auf Erden, als das, was im Himmel."

3) Zum Schluß wollen wir den Leſern unſerer Zeitſchrift, die mit der ſchleiermacherſchen Abhandlung bekannt ſind und das bähr'ſche Buch nicht gerade zur Hand haben, die in demſelben ferner vorkommenden Einwürfe gegen jene in kurzer Zuſammendrängung vorlegen. „Einen Parallelismus der Sätze V. 15. 16 u. V. 18. 19 kann man wie die Identität des Subjectes in beiden anerkennen, ohne daraus das folgern zu müſſen, was Herr Dr. Schl. daraus folgert. Der *υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ* (V. 13) wird von V. 18 an in ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen betrachtet, und es findet, wie oben erwieſen worden, eine genaue Fortſchreitung der Gedanken ſtatt, welche, wenn man den Parallelismus in der Art premirt, wie Herr Dr. Schl. thut, gänzlich verwiſcht wird. Die beiden *καὶ αὐτός* V. 17 und 18 trennen viel ſchärfer, als daß man ſie zuſammenwerfen, hingegen mit dem bloßen Relativum *ὅς* V. 15, deſſen Satz von dem mit *καὶ αὐτὸς* beginnenden abhängig iſt, einen neuen Abſchnitt angehen laſſen könnte. — Ganz abgeſehen von der hiſtoriſchen Beziehung, die bei der Erklärung der Ausdrücke *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* berückſichtigt werden muß, und die das Zuſammenwerfen oder Vermengen beider durchaus als unſtatthaft zeigt, iſt es

an ſich ſchon äußerſt hart, πρωτότοκος als Adjectiv mit εἰκών zu verbinden. Schwerlich dürfte dann vor πρωτότ. der Artikel fehlen. Auch iſt die Wortſtellung ganz dagegen, indem offenbar πάσης κτίσεως daſſelbe für πρωτότ. ſeyn ſoll, was τοῦ θεοῦ ἀοράτου für εἰκών. Für die angegebene Bedeutung von κτίσις fehlen alle Beweiſe. — Die Erklärung von τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς „alles, was zum Himmelreich gehört" findet in Offenb. 10, 6 die beſtimmteſte Widerlegung. ἐν τοῖς οὐρανοῖς für = ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν zu nehmen, iſt willkürlich und gegen allen Sprachgebrauch des N. T. — Daß τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα nicht eine nähere Beziehung der irdiſchen Verhältniſſe oder Dinge iſt, hat ſich oben auf geſchichtlichem Wege und alſo als unwiderſprechlich (not. 53) erwieſen, abgeſehen davon, daß kein analoger Fall im neuteſtamentlichen Sprachgebrauche namhaft gemacht werden kann. Ueber die Ausdrücke θρόνοι, ἀρχαί, etc, ſ. oben S. 71—74 und 79 fl. (Hier beweiſt der Verfaſſer, daß dieſe Wörter das vorhergehende ἀόρατα näher beſtimmen und Namen unſichtbarer Geſchöpfe, höherer Geiſter und Mächte oder Engel ſeyen. „Sie finden ſich auch wirklich ſämmtlich in orientaliſchen Religionstheorieen, und zwar als Namen gewiſſer aus der Gottheitsfülle (πλήρωμα) emanirter Geiſter, weßhalb ſich nicht zweifeln läßt, daß auch die jüdiſchen Theoſophen zu Koloſſä ſie gebrauchten.") Sehr auffallend iſt die Erklärung von πλήρωμα. Wie gewaltſam und willkürlich man nach derſelben mit dem Worte κατοικεῖν verfahren muß, um nur einen den neuteſtamentlichen Vorſtellungen nicht geradezu entgegengeſetzten Sinn herauszubekommen, iſt gleichfalls oben S. 91, theils beſonders S. 158 fl. dargethan worden. (πλήρωμα hat in den pauliniſchen Briefen immer active Bedeutung. Das damit verbundene κατοικεῖν, welches nichts anders als „wohnen" heißen kann, nöthigt auch zu dieſer

Annahme einer activen Bedeutung von πλήρωμα. Da der Apoſtel in dieſem Briefe und in dem an die Epheſer auffallend mehr als in allen andern ſich der Worte πλήρωμα und πληροῦν bedient, und ſie auch da gebraucht, wo er in den übrigen Briefen zur Bezeichnung deſſelben Sinnes andere Ausdrücke wählt, ſo läßt dieſer offenbar abſichtliche Gebrauch vorausſetzen, daß jene kleinaſiatiſchen Gemeinden mit dieſen Ausdrücken ſchon bekannt waren, was ohne Zweifel daher rührte, daß die Irrlehrer überhaupt ſich derſelben in ihrer Lehre bedienten. Auch in den ſpäteren theoſophiſchen Syſtemen der Gnoſtiker findet ſich der Ausdruck πλήρωμα in vielfacher Beziehung und gewiß haben ihn die Gnoſtiker nicht aus den pauliniſchen Schriften, wenigſtens nicht aus ihnen allein. Trägt man nun auch nichts Späteres in die Lehre der Theoſophen des apoſtoliſchen Zeitalters hinein, ſo wird doch das bleiben müſſen, daß ihnen πλήρωμα der Inbegriff aller göttlichen Urkräfte war, der ſich in die einzelnen Geiſter oder Emanationen zertheilte, ſie alle erfüllte. Daß ſie die Einwohnung dieſes Inbegriffs aller göttlichen Urkräfte in dem Menſchen Jeſus leugneten, iſt außer Zweifel. Daher tritt ihnen denn der Apoſtel an mehreren Stellen in unſerem Briefe und in dem an die Epheſer entgegen mit der Behauptung, daß in dem erhöheten Jeſus nach Gottes Rathſchluß das Ganze aller göttlichen Lebenskräfte wohne, und nicht bloß ein einzelner emanirter Geiſt; daß vielmehr aus ihm, aus ſeiner Fülle, alle Weſen ihr Leben und Beſtehen hätten.) Wenn endlich τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς V. 20 nach Herrn Dr. Schl. beſtimmt mit ἀποκαταλλ. verbunden, jedoch „irdiſche und himmliſche Dinge," nämlich Verhältniſſe und Einrichtungen bezeichnen ſoll, ſo iſt theils nicht abzuſehen, wie unter bloßen Abſtracten das neuteſtamentliche ἀποκαταλλάσσειν ſtattfinden kann, theils ſtehen beide einander nicht gegenüber,

ſondern als Objecte von ἀποκαταλλ. einander gleich. Und von Heiden und Juden ſagt der Contert keine Sylbe."—

In allen dieſen zuletzt angeführten Puncten ſind wir faſt bis auf's Wort mit dem Verfaſſer einverſtanden. Wir ſcheiden von ihm mit der öffentlichen Verſicherung unſerer ganzen Hochachtung.

F. W. C. Umbreit.

3.

Der erſte Brief Petri mit Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs ausgelegt von Wilh. Steiger. Berlin bei L. Oehmigke 1832. X u. 424 S.

Ein doppeltes Streben iſt in den Exegeten des N. T. in der neueſten Zeit mit Freuden anzuerkennen: das Streben nach philologiſcher, beſonders grammatiſcher und lexicaliſcher, Gründlichkeit in Erforſchung der Form, und das Streben nach tieferer Auffaſſung des Inhalts der bibliſchen Schriften. Daß dieſe letzte das Ziel iſt, welches aber ohne jene erſte nicht erreicht werden kann, wer darf das leugnen? Vereinigung beider Beſtrebungen alſo iſt die Pflicht der Exegeten; und daß beide noch ſo oft getrennt erſcheinen, dürfte vielleicht der Hauptmangel in dem jetzigen Zuſtande unſerer exegetiſchen Litteratur ſeyn.

Rec. hat daher eine wahrhaft herzliche Freude gehabt, in dem vorliegenden Buche zu bemerken, daß deſſen ausgezeichnet begabter und kenntnißreicher, ernſtgläubiger und eifriger Verfaſſer zu denen gehöre, welche feſt überzeugt ſind, die Erforſchung der Form, in welcher das N. T. uns vorliegt, werde dieſem ſelbſt durchaus nur zur Ehre gereichen, und auf die richtige Auffaſſung, wie auf die gläubige Anerkennung ſeines göttlichen Inhalts den ſe-

gensreichſten Einfluß üben. In der That gebührt dem Verfaſſer der Ruhm, daß jene beiden Beſtrebungen, wenn auch nicht immer erfolgreich, doch wirklich und lebendig, in ihm ſich durchdrungen haben, und Rec. nimmt daher keinen Anſtand, zu erklären, daß er die vorliegende Auslegung, trotz allen den zahlreichen Ausſtellungen, die er im Ganzen und Einzelnen daran zu machen hat, für eine wahre Bereicherung unſerer exegetiſchen Litteratur, und, was den erſten Brief des Petrus insbeſondere anlangt, für das Beſte hält, das ſeit J. A. Bengels Gnomon über denſelben geſchrieben iſt.

Je mehr nun aber hienach von des Verfaſſers künftigen exegetiſchen Leiſtungen theils mittelbar für die Wiſſenſchaft, theils unmittelbar für die Gemeinde zu hoffen ſteht, um deſto mehr erſcheint es dem Rec. als Pflicht, bei der Beurtheilung dieſes Commentars einen andern höheren Standpunct zu wählen, als den der bloßen Vergleichung mit Andern. Er wird daher offen ausſprechen, welche, ihm ſcheint große, Mängel der Auslegung, welche falſche Richtungen jenen Beſtrebungen — ſo wie ſie in dieſem Werke hervortreten — noch ankleben; und ſollte Jemand, verſtimmt durch den trocknen Ernſt des Tadels und ſein Verhältniß zum Beifall, die Zeichen chriſtlicher Bruderliebe in den nachfolgenden Zeilen vermiſſen, ſo hält der aufrichtig-ernſte Verfaſſer ſelbſt ſeinem Recenſenten den Schild vor, da er im Vorworte kräftig ausſpricht, wie ihm an der göttlichen Wahrheit allein gelegen ſey, und Rec. hat ſchon geſagt, daß ſeine „beſondere Liebe" zu dem Verfaſſer von der „gemeinen Liebe" gehalten und getragen werde.

Uebrigens iſt noch vorzubemerken, daß, wie Rec. vernommen, dieſer Commentar, äußrer Umſtände wegen, in ſehr kurzer Zeit hat ausgearbeitet werden müſſen. Es hat daher manches nicht können ausgeſtrichen werden, was ein Rec. gemächlich anſtreicht, und im Dienſte der

Wissenschaft zu tadeln nicht unterlassen kann. Wer hat sich noch nie gefreut, vor dem Drucke bessern zu können?

Der schwächste Theil des Buches ist die Einleitung (S. 1—30). Wir können hier den Verfasser von dem Vorwurfe theils der Principlosigkeit, theils der Ungenauigkeit nicht freisprechen. Er beginnt zwar allerdings mit Aufstellung eines Princips; daß nämlich, seit die Einleitung selbstständiges Daseyn erlangt habe, der Ausleger sie nur insoweit behandeln dürfe, als das Verständniß der betreffenden Schrift selbst es erfordre; auch setzt er hinzu: „dieses zu erleichtern ist daher auch der Zweck der folgenden Vorbemerkungen, die theils die Resultate äußerer Forschungen über unsern Brief, als Mittel zu seiner Erklärung, theils allgemeine Resultate der Erklärung selbst geben, nicht als Grundlage, aber doch als Erleichterungsmittel des besondern Verständnisses." Aber schon §. 2 folgen historische Zeugnisse für die Echtheit des Briefs, §. 3 einige Bemerkungen gegen die Bezweifler der Echtheit aus innern Gründen, §. 9 wird über den Ort der Abfassung geredet. Sind diese Dinge zum besondern Verständniß nöthig, so weiß man gar nicht, welcher Gegenstand der Einleitungswissenschaft es nicht wäre; und der Verfasser selbst weist als derartig einzig und allein die Nachrichten über das frühere Leben Petri ab, während er doch wieder (mit Recht) die Charakteristik desselben aufnimmt. Wie stimmt nun das Alles zusammen? Liegt nichts für die Charakteristik des Apostels in seinem früheren Leben, zumal in seinem Zusammenleben mit Christo? und kann man sagen, daß dem Verfasser sein eignes Princip bei Abfassung der Einleitung vorgeschwebt habe? — Auch die in der That allzu flüchtige Ungenauigkeit ist zu rügen, womit z. B. §. 2 auf nicht zwei Seiten die äußeren Zeugnisse für die

Echtheit des Briefes angeführt ſind, und dabei über die Parallelſtellen aus Clemens Rom. nur unwiſſenſchaftlich geredet iſt. S. ferner §. 3 die wenigen deſultoriſchen Bemerkungen wider die Bezweifler der Echtheit aus innern Gründen. Auch §. 4 enthält nur einzelne Winke über Gehalt und Gepräge des Briefs aus dem Charakter Petri, zum Theil vortreffliche, wie S. 6 über die Art der Aneignung und Benutzung von Worten Chriſti und Stellen des A. T., aber immer ſo, daß man den Mangel tieferer Begründung durch genauere Charakteriſtik Petri ſchmerzlich durchempfindet. §. 5 findet der Verfaſſer die Bekanntſchaft des Petrus mit pauliniſchen Briefen an ſich nicht unwahrſcheinlich, ſtreitet aber ernſtlich und mit Grund gegen den ſeltſamen Unfug, welchen man mit Auffindung von Parallelſtellen ſo oft getrieben hat. Er weiſt die von Andern angeführten Parallelen aus Philipp., 1 Theſſ., 1 Tim., 1 Kor., Gal. ab, findet nur freie Benutzung des Briefs an die Röm., und auch die nicht gewiß, ſagt aber doch S. 9: „die Aehnlichkeit der Stellen in den Briefen an die Epheſer und Koloſſer (Koloſſer III, 8 mit 1 Petri II, 1, Eph. I, 3, V, 21, 22, VI, 5 mit 1 Petri I, 3, V, 5, III, 1, II, 18) erkennen wir dagegen beſtimmt an, beſonders wegen der Aehnlichkeit des Ideenganges in den Prologen der Briefe (S. Hug II, 540 f. u. d. Ausl.) und möchten ſogar die Bekanntſchaft mit dieſen Briefen für genügend zur Erklärung anderweitiger Aehnlichkeit mit pauliniſchen Ausdrücken halten.“ Was ſoll man nun ſagen, wenn man in dem Commentare ſelbſt zu der erſten jener petriniſchen Stellen S. 205 die Bemerkung lieſt: „Wie de Wette dieſe Stelle für beſonders verwandt mit Kol. III, 8 ausgeben kann, iſt nicht einzuſehn. Sie gleicht bei weitem mehr der unten anzuführenden aus Jakobus.“ Ferner die Stellen 1 Pet. I, 3 und Eph. I, 3 können doch nur in Anſehung der, beiden gemeinſamen, Doxologie εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν

'I. Xp. verglichen werden, und der Verf. selbst sagt S. 66: „diese Stellung der Dorologie ist ihr, wo sie nicht durch Relativa verändert wird, durchgehends eigen und wesentlich;" wobei er denn auch die ganz gleichlautende Stelle 2 Kor. I, 3 anführt. Wo bleibt nun der Beweis für die Bekanntschaft Petri mit dem Briefe an die Epheser? Die übrigen Stellen, vom Gehorsame der Weiber und Knechte, sind sich durchaus nicht ähnlicher als andere, vom Verfasser nicht als parallel anerkannte; und was endlich die Aehnlichkeit des Ideenganges in den Prologen der angeführten Briefe anlangt, so liegt sie in der That nicht in dem „Ideengange," sobald man etwas mehr in das Einzelne geht, sondern nur darin, daß in diesen drei Briefen zu Anfang die Kraft und Herrlichkeit des Christenthums mit Beziehung auf die Leser dargestellt ist; ein Eingang, der sich zur Begründung des nachherigen Inhalts dieser Briefe so von selbst empfehlen mußte, daß ein Schluß auf Bekanntschaft des Petrus mit den Briefen an die Epheser und Kolosser darauf unmöglich gebaut werden kann. Auch §. 7 und 8 über die Leser (überwiegend mehr Heidenchristen nach dem Verfasser) und über das Verhältniß Petri zu den Gemeinden, an welche er schrieb, enthalten treffliche Einzelheiten, bedürfen aber einer weit sorgfältigern und erschöpfendern Behandlung, und der Inhalt des Briefs ist S. 27 nur ungenau und willkürlich angegeben.

Doch Rec. behält zurück, was er sonst noch über diese Einleitung zu sagen hätte, da er vermuthet, auch der Verfasser lege wohl weniger Werth auf dieselbe als auf den Commentar selbst, zu dessen Betrachtung Rec. nun übergeht.

Der Verf. hat für denselben eine gefährliche Form gewählt. Er will ein einzelnes Stück des N. T. mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs auslegen. Dabei liegt die Gefahr sehr nahe, daß theils die Exegese,

geſtört durch immer wieder dazwiſchentretende dogmatiſche Erörterungen zu einer lebendigen Auffaſſung des betreffenden einzelnen Buchs nicht mehr führe, theils die Auseinanderſetzung des Lehrbegriffs durch die Gelegentlichkeit aller in ſie einſchlagenden Betrachtungen das ganze Licht verliere, welches die einzelnen loci auf einander werfen, wo ſie im Zuſammenhange dargelegt werden. Mögen ſie dann vielleicht alle einzeln beſprochen werden, es iſt doch immer nicht „der ganze Lehrbegriff," der ſich darſtellt. Indeſſen will Rec. nicht leugnen: wenn Jemand ſich ſtreng in den Grenzen der Erklärung ſeines Schriftſtellers hielte; wenn er zeigte, welche neue, ſonſt nicht gefundene Lehrbeſtimmungen bei demſelben angetroffen werden, und was in ſeiner ganzen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe der einen untheilbaren und auch ſonſt überlieferten Wahrheit das Eigenthümliche ſey; welche beſondere Individualiſirung alſo des chriſtlichen Geiſtes (des Jüngerverhältniſſes zu Chriſto) der Leſer des N. T. gerade bei dieſem Apoſtel finde; — ſo würde das Verdienſt eines Solchen um Exegeſe und Dogmatik allerdings groß ſeyn. Aber es iſt nicht dieß, was der Verfaſſer gewollt hat. In dem ganzen Buche iſt einzig die Uebereinſtimmung des Petrus mit den übrigen Apoſteln nachgewieſen, ſo daß ſein Brief nur als ein hinzukommendes, völlig gleichlautendes Zeugniß erſcheint. Dieß iſt ein Hauptfehler des vorliegenden Commentars. Denn obwohl die Einheit der apoſtoliſchen Verkündigung freudig anzuerkennen iſt, auch zu bedenken, daß Petrus ſelbſt (V, 12) das ἐπιμαρτυρεῖν als Zweck ſeines Schreibens angibt, ſo bleibt doch die Hervorhebung und Darſtellung der Mannichfaltigkeit in der Einheit eben ſo wichtig als die der Einheit ſelbſt, und Petrus, eine der hervortretendſten Geſtalten im Kreiſe der Apoſtel, hat ſeine ausgeprägte Individualität. Auch darf dem Verfaſſer ſelbſt nicht aufgebürdet werden, daß er dieſe letztere gar nicht erkannt habe. Es finden ſich darüber

in seinem Buche (auch außer §. 4 der Einleitung) mehrere treffliche Winke. Er nennt den Petrus (S. 76) ganz richtig den Jünger der Hoffnung; bemerkt (S. 78) vortrefflich, daß derselbe auch als Apostel „für äußere Eindrücke (auf reine Weise) höchst empfänglich blieb, wie sich dieß in unserem Briefe öfter zeigt;" es ist ihm (S. 133) nicht entgangen, daß es in Petri apostolischem Charakter liege, auf die Erlösung durch Christi Tod den größten Nachdruck zu legen; und er hebt (S. 144) das Gefühl der vollkommenen Abhängigkeit von Jesu und des eignen Unvermögens in dem Apostel hervor. Aber diese Sätze sind nur gelegentlich gemachte einzelne Bemerkungen, die weder in ein vollständiges Bild dieses individuellen apostolischen Charakters zusammentreten, noch auf die Auslegung selbst irgend einen Einfluß üben. Selbst die Bemerkung, daß Petrus der Jünger, also doch auch der Apostel, der Hoffnung sey, findet in der Auslegung keine weitere Begründung oder Benutzung; und doch ist eben dieß das Unterscheidende der petrinischen Briefe von den übrigen. Denn es wird uns hier nicht bloß die christliche Hoffnung, sondern es wird uns das ganze Christenthum als Hoffnung dargestellt. Jene begründenden Verse (I, 3—12) enthalten eine Schilderung des christlichen Sinnes als eines hoffend erhobenen; zu den Ermahnungen geht alsdann Petrus über mit dem διὸ — τελείως ἐλπίσατε; die Vertheidigung des Christenthums ist ihm ein διδόναι λόγον περὶ τῆς ἐλπίδος (III, 15); und es würde leicht seyn, nachzuweisen, daß diese Betrachtungsweise den ganzen Brief bis in die einzelnsten Ermahnungen durchdrungen hat. Schon hienach kann Rec. nicht umhin, zu erklären, daß ihm der Verfasser den Petrus und dessen Brief in seiner Individualität nicht aufgefaßt zu haben scheine.

Dazu kommt, daß durch den ganzen Commentar sehr deutlich das Streben hervorleuchtet, die späteren symbolischen dogmatischen Bestimmungen, vorzüglich gegen den

neueren Rationalismus, zu rechtfertigen. Zwar diese Polemik ist im Ganzen nicht in dem Tone geführt, den Rec. nach einer bombastisch-heftigen Stelle des Vorworts zu finden fürchtete, und einzelne Härten (wie S. 42 u. 169) kann man dem in fester Ueberzeugung für die Würde und ernste Auffassung des Gotteswortes in seiner Tiefe Eifernden gerne nachsehn; aber doch hat diese Tendenz den unermeßlichen Nachtheil, daß man gar nicht mehr in dem Briefe des Petrus, sondern in diesen späten Streitigkeiten lebt, oft bis zum Vergessen, was für ein Buch man eigentlich vor sich habe. Der alte einfach-gewaltige Petrus selbst, und die apostolische Zeit liegen weit hinter dem Verfasser und Leser dieses Commentars; man steht im 18. und 19. Jahrhundert. Zudem — mehr als durch alle diese ungehörige Polemik würde der Verfasser dem Unglauben durch stille absichtslose Auslegung des Bibelwortes Abbruch gethan haben.

Hiemit hängen andere Erscheinungen in diesem Commentare näher oder entfernter zusammen.

Für die Kritik des Textes ist so gut wie nichts geschehen; sie lag am wenigsten in dem Interesse des Verfassers. — Rec. will ihm daraus kein Verbrechen machen; nur sollte, wer sich einmal zu ihrer Ausübung nicht berufen oder nicht bemittelt fühlt, sie lieber ganz vermeiden, und an einen tüchtigen Kritiker sich anschließen. Solche kritische Anmerkungen aber, wie deren hier einzelne vorkommen, sind nicht bloß für die Textkritik ohne Werth, sondern lassen auch für die Auslegung nur das Gefühl der Unsicherheit zurück. So S. 189 (zu I, 22): „die Worte διὰ πνεύματος, welche Bengel, Griesbach, Lachmann, nach ein Paar Codices, dem Lateinischen, dem Syrischen und andern Uebersetzungen, für unecht erklären, können wir mit Matthiä, Knapp, Tittmann, als echt betrachten; doch bedarf es ihrer auch nicht so sehr, wie Beza meint."

Höchst erfreulich dagegen ist das Streben des Verfassers, den Gedankengang im Großen und Einzelnen streng aufzufassen und deutlich darzulegen. Die arge Vernachlässigung dieses Punctes hat unglaublich viel beigetragen, das Ansehn des göttlichen Wortes zu schwächen, und so ist man dem Verfasser gewiß Dank schuldig für den Fleiß, den er auf denselben verwendet. Die Aufstellung der Abschnitte und die Erläuterung ihres Zusammenhangs unter einander ist denn auch vorzüglich gelungen zu nennen, und dadurch oft auf ganze Partheien des Textes ein neues Licht geworfen. So steht zu hoffen, es werde sich nach Lesung dieses Commentars Mancher schämen, der bisher in den petrinischen Briefen nur Unordnung gesehen. Rec. macht beispielsweise auf S. 186 aufmerksam, wo der Parallelismus der Stellen I, 22—25 mit I, 14—21 treffend dargestellt ist, will aber nicht behauptet haben, daß nicht eine Menge andrer Stellen eben so gut hätten angeführt werden dürfen. — Zuweilen freilich hat er der Ansicht des Verfassers nicht beitreten können, z. B. in Ansehung der Worte IV, 7: *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε*, welche Herr St. zum Vorhergehenden, Rec. zum Folgenden zieht.

Ein Tadel hingegen trifft den Verf. in der bezeichneten Hinsicht, sobald man seine Auffassung des Gedankenganges und der petrinischen Redeform im Einzelnen betrachtet. Weil er sich nämlich, wie bemerkt, in den apostolischen und insonderheit den petrinischen Charakter nicht lebendig hineinversetzt hat, so schiebt er auch dem Petrus sehr oft sein eignes Wohlgefallen an scharfer, logisch gegliederter Eintheilung und Gegenüberstellung unter, und so hat er das Eigenthümliche der Redeweise des Petrus oft verkannt. Einige besonders auffallende Beispiele dieser Verkennung sind folgende:

Neu und sehr scharfsinnig ist (S. 71 ff.) die Auffassung des Gedankenganges in der Stelle I, 3—5, von den

Worten an: ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς. Von dieſem ἀναγεννήσας nämlich läßt der Verf. das nachherige dreifache εἰς abhängen, zu Bezeichnung einer dreifachen Wirkung der Wiedergeburt:

εἰς ἐλπίδα, mit dem Zuſatze: ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,

εἰς κληρονομίαν, mit dem Zuſatze: ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον, καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ἡμᾶς, τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως,

εἰς σωτηρίαν, mit dem Zuſatze: ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ.

Er nimmt dabei die ἐλπὶς als den ſubjectiven Zweck der Wiedergeburt (die Hoffnung rein als ſubjective Stimmung der Wiedergebornen betrachtet); ferner die κληρονομία (das Erbe, welches wir, wie die Kinder, noch nicht im Gebrauche haben, und doch ſchon unſer nennen dürfen) als den ſub-objectiven Zweck; endlich die σωτηρία (das wirkliche Heil, die Rettung) als den rein objectiven Zweck. —

Aber exegetiſch ſpricht Vieles gegen dieſe Entwickelung:

1) Wie dieſes Hervortreten der logiſchen Ordnung überhaupt nicht petriniſch iſt, ſo paßt es beſonders nicht zu dem Charakter desjenigen Abſchnittes, in welchem dieſe Verſe ſtehen. Die Auseinanderſetzung V. 3 bis 12 trägt ein durchaus anderes Gepräge, wie das vorherrſchende Anknüpfen durch Relativa zeigt. Der Fortgang, obwohl eben ſo folgerecht als umfaſſend, mithin nothwendig, hat immer den Schein des Gelegentlichen. Dieß iſt vom Verf. völlig überſehen.

2) Der Zuſatz zu κληρονομία iſt ſo lang und vielgliederig, daß darüber dieſe Coordination des dreimaligen εἰς verſchwindet.

3) Wer, nach dieſem überlangen Zuſatze zu κληρον., unmittelbar hinter φρουρουμένους διὰ πίστεως, die Worte

εἰς σωτηρίαν findet, der kann bei unbefangenem Lesen nicht anders, als εἰς von φρουρουμένους abhängig denken, weil dieses Zeitwort ein εἰς vermuthen läßt, und gerade die σωτηρία es ist, wozu die Christen bewahrt werden.

4) Die aufgestellte Unterscheidung der κληρον. und σωτ. liegt nicht im biblischen oder speciell im petrinischen Sprachgebrauche. Σεσωσμένοι sind die Christen auch schon auf Erden, so gut als κληρονόμοι (Eph. II, 5. 8), und der Verf. selbst versteht (S. 110) das κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν, σωτηρίαν ψυχῶν (V. 9) nicht futurisch, sondern präsentisch. Ja σωτ. verweist eigentlich noch stärker als κληρον. auf den gegenwärtigen Zustand, weil es, wie der Verf. nach Bretschneider richtig bemerkt, „nie geradezu Seligkeit, felicitas, sondern Heil, Rettung, Befreiung, Sieg" bedeutet, daher in der Seele des gläubigen Lesers die Vergleichung seines jetzigen Zustandes mit dem früheren des Unglaubens hervorruft.

Der Verf. ist hier, wie gesagt, seiner öfter bemerklichen Lust an scholastischen Eintheilungen gefolgt, die sich in dem lebendigen Vortrage des Apostels nicht wiederfinden. In diesem erzeugen sich die Begriffe gleichsam noch organisch, und lassen sich daher nicht überall theilen wie ein todter Stoff. Zumal aber solche Begriffszerspaltungen, wie sie der Verf. auf unsere (Rec. entsinnt sich nicht, wie weit auch auf andere) Stellen noch anwendet (Unterscheidung der causa efficiens suprema, impulsiva interna, formalis, finalis intermedia, meritoria und finalis ultima), bringen den kalten Scholasticismus in den warmen Erguß apostolischer Gedanken empfindlich störend, man möchte sagen tödtend, hinein. Sie mögen in Calov's und J. Gerhard's dicken Bänden begraben liegen.

Aehnlich S. 279 über II, 21—25, wo der Verf. den einfachen Fortschritt in dem dreimaligen ὃς verwischt und das Ganze durch Begriffszerspaltung nur schwächt, und S. 340 über III, 18 — IV, 7.

Wir kommen zu der Auslegung der einzelnen Sätze und Worte, und da muß denn vor allen bemerkt werden, daß es dem Verf. an den rechten genauen und umfaſſenden exegetiſchen Vorſtudien offenbar gefehlt hat. Man ſieht überall den Dogmatiker. So iſt es z. B. auffallend, daß der Verf. zwar die Ausleger zu dem Briefe Petri ſelbſt fleißig verglichen hat, was er aber ſonſt beibringt, iſt ſehr ſelten aus andern exegetiſchen, ſondern faſt nur aus dogmatiſchen Werken entnommen; auch die reichlich aufgeführten bibliſchen Parallelſtellen ſind mehr dogmatiſch, als ſprachlich verwandt. In grammatiſcher Hinſicht hat der Verf. Winer's Schrift in der neueſten Ausgabe ſehr fleißig gehandhabt, iſt von deſſen grammatiſchen Grundſätzen lebhaft durchdrungen, und macht, bei dem großen Scharfſinn und der regen Gewandtheit ſeines Geiſtes, treffliche Anwendung derſelben auf einzelne Formen, Wörter und Sätze; aber ſelbſt hat er den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch, ausgenommen raſch im Augenblicke der Auslegung, gewiß nicht beobachtet. Auch die lexikaliſchen Bemerkungen treffen meiſt die dogmatiſch wichtigen Worte. Von gröberen Verſehen in dieſer Hinſicht iſt jedoch dem Rec. nur ein Beiſpiel aufgeſtoßen, daß nämlich S. 79 unten über das Wort *αἰώνιος* geſagt wird: „dieß letztere Wort findet ſich in den Epiſteln Petri nicht, dagegen *ἀμάραντος* und *ἀμαράντινος* nur bei ihm.“ M. ſ. aber 1 Pet. V, 10. 2 Pet. I, 11. Rührt dieß Verſehen vielleicht daher, daß Wahl im Lex. u. d. W. beide Stellen nicht mit aufführt? Bei Schleusner und Bretſchneider ſteht wenigſtens die zweite. Je öfter daher Rec. mit dem Verf. zuſammen ſtimmt, je treffender er viele ſeiner Bemerkungen gefunden hat, um deſto mehr muß er beklagen, daß es dem Verf. nicht vergönnt geweſen iſt, auf dieſe wichtige Arbeit ſeinen Fleiß eine längere Zeit hindurch zu verwenden, und namentlich gründlichere exegetiſche Vorſtudien dazu zu machen. Um ſo mehr, da ſolcher Fleiß wahrſcheinlich noch andere, formale, Fehler des Commen-

tars nicht würde haben entstehen lassen; er würde in das Ganze eine festere Haltung gebracht haben, welche jetzt fehlt. Dahin gehört die Ungleichheit der Behandlung in Ansehung der Ausführlichkeit (die Auslegung des 1. Cap. reicht von S. 31 bis 203), die Ungehörigkeit einzelner Bemerkungen und Einschaltungen (die gegen das Ende abnimmt, endlich aufhört), die oft fast unerträgliche Weitläufigkeit, und einzelne Widersprüche.

Rec. läßt zur Begründung dieses ausgesprochenen Lobes und Tadels noch eine Reihe von Bemerkungen über einzelne Stellen folgen.

I, 2: *κατὰ πρόγνωσιν.* S. 37 ff. Der Verf. streitet dagegen, daß man die *πρόγν.* Gottes als „eine Erkenntniß eines außer ihm Begründeten" nehme, woraus denn die Wahl erst hervorgehe. *Πρόθεσις* bezeichne die freie, unabhängige „Willensbestimmung an und für sich, mag sie nun willkürlich oder wahrhaft frei und heilig seyn," diese aber sey von der Liebe und dem klaren Bewußtseyn durchdrungen, und heiße deßhalb *πρόγνωσις*, da in *γινώσκειν* erkennen und lieben nach hebräischem Sprachgebrauche vereint sey. Den absolutistischen Zwang aber schließt der Verf. durch die Bemerkung aus, daß in dem Vorsatze Gottes die Freiheit mitbegriffen sey. Den Erweis führt er sprachlich aus dem Unterschiede im Gebrauche der Wörter *πρόγν.* und *πρόθ.* Er sagt S. 39: „denn wie *πρόγνωσις* und *προγινώσκειν* in der Bedeutung des Vorherbestimmens immer auf Personen geht (daher *οὓς προέγνω*, *ὃν προέγνω*), so geht *πρόθ.* nie geradezu und aus sich selbst auf Personen, sondern auf das, was sich Gott vorsetzte (daher nie *οὓς προέθετο*, sondern *οὓς προώρισε*)." — Niemand wird hier dem Verf. großen Scharfsinn und geniale Auffassung des wohl überblickten und zusammengefaßten gesammten apostolischen Gebrauches dieser Wörter absprechen; aber die gehörige Genauigkeit im Erwägen des Einzelnen fehlt; und doch kann diese allein die rechte Grundlage geben. Denn einmal ist jener

Begriff der πρόθ., wobei von der Willkürlichkeit oder wahren Freiheit und Heiligkeit derſelben noch abgeſehen wird, an ſich nichtig (er müßte ſich in einen bloßen dunkeln Drang auflöſen), dazu paßt er nicht in die Art, wie die Apoſtel das Weſen der Gottheit auffaſſen, und liegt gewiß nicht in den Stellen, wo πρόθ. vorkommt. S. Eph. I, 11: κατὰ πρόθ. τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, und III, 11: πρόθ. τῶν αἰώνων. Sagt doch der Verf. ſelbſt S. 44 in Beziehung auf das Wort ἐκλεκτοῖς: „bei Gottes Wahl verſteht ſich immer von ſelbſt, daß ſie in jeder Beziehung auf Idee und Realiſation vollkommen ſey.“ Gilt das von der πρόθ. nicht? Auch ließe ſich die Begriffsbeſtimmung des Verf.'s noch eher annehmen, wenn πρόθ. immer den Rathſchluß Gottes überhaupt bezeichnete, ſo aber ſteht es auch, wo von beſonderen Rathſchlüſſen in der Wahl und Anordnung des Einzelnen die Rede iſt. Wie dürfte man da annehmen, daß die Apoſtel von der wahren Freiheit oder Willkür abgeſehen? Vergl. Röm. IX, 11. Sodann zeigt ſich die Ungenauigkeit des Verf.'s auch darin, daß er in dem oben mitgetheilten Satze ſagt, πρόγν. und προγινώσκ., in der Bedeutung des Vorherbeſtimmens, gehen immer auf Perſonen, während doch er ſelbſt auf der vorhergehenden Seite bemerkt, Apoſtelg. II, 23 (und dieſe Stelle iſt außer unſerer die einzige, in der das Subſt. πρόγν. vorkommt) ſtehe das Wort „von Chriſti Tode.“ Rec. erlaubt ſich die Bemerkung, daß ihn die (aber noch nicht abgeſchloſſene) Erwägung der verſchiedenen, hierher gehörigen Stellen darauf geführt hat, anzunehmen, πρόθεσις bezeichne den Rathſchluß Gottes als ewige Beſtimmung, noch immanent, πρόγνωσις und προγινώσκειν denſelben als übergehend in die Ausführung, während προορίζειν ſich an beide anſchließt. Wie dieß aus den einzelnen Stellen hervorgehe, und wie es ganz in dem Charakter der apoſtoliſchen Denk- und Darſtellungsweiſe begründet ſey, kann hier nicht nachgewieſen werden. Uebri-

gens kommt der Verf. S. 44 ſelbſt auf dieſen Unterſchied bei der ἐκλογή.

I, 2: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος S. 44—53. Der Verf. betrachtet den ἁγιασμὸς als die Vollſtreckung der Wahl oder des Rathſchluſſes Gottes, die im Augenblicke der Wiedergeburt ſchon der ganzen Potenz nach geſchehe, und woraus dann die Heiligung ſich fortentwickele. Vortrefflich! aber dieß konnte kurz geſagt und aus der Stellung der Begriffe nachgewieſen werden. Statt das Licht ſo zu concentriren, verbraucht der Verf. faſt zehn Seiten, läßt ſich auf eine abgeſonderte umſtändliche Erklärung zweier pauliniſchen Stellen ein, und redet darin von ἐπὶ c. Dat. und περιποίησις.

S. 54: „Πνεύματος Genit. efficientis – –, außerdem iſt auch der folgende Genit. (αἵματος) ſo zu nehmen." S. 62: „αἵματος Genit. efficientis, oder genauer: Angabe des Stoffs der Beſprengung." — Gegen ſolche Ungenauigkeit der grammatiſchen Bemerkungen, die ſich öfter zeigt, ſticht S. 82—84 die treffliche, nur etwas weitſchweifige, Auseinanderſetzung über ἐν als das Mittel bezeichnend, S. 88 über Praes. pro Fut., S. 271 über Partic. pro Imperat., ſehr ab. Doch dieß alles mehr theils aus der Idee, theils aus Winer, als aus der eignen Beobachtung gegeben. S. 383 über die Abwechſelung des Tempus in κριθῶσι und ζῶσι beſtätigt das weiter. Der Verf. vergleiche nur die von Winer S. 237 f. beigebrachten Stellen, z. B. 1 Tim. I, 20: οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλασφημεῖν. Er hat nur aufgefaßt, daß der Aor. die reine Vergangenheit bezeichnet, und ſchließt daraus, daß der Apoſtel in unſerer Stelle das Gericht als vergangen darſtelle, was gar nicht nothwendig darin liegt. So ſchließt der Coniunct. Aor. παιδευθῶσι nach ἵνα ſich nur eng an den Aor. παρέδωκα an, und betrachtet die Abſicht mit der Handlung als etwas Vergangenes ohne Bezug auf die Gegenwart.

I, 8: εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες. S. 106. Auf derſelben

Seite die widerſprechenden Bemerkungen, „die geiſtliche Liebe zu Chriſto verſchmäht dieſe Bekanntſchaft" (de facie), und: „μὴ drückt dabei (verſtärkend) die ſubjective Empfindung des Mangels aus."

I, 11: τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ. S. 126 ff. Der Verf. eifert ſehr für die Auffaſſung: der von Chriſto geſendete Geiſt, und findet daher in dieſer Stelle eine Beſchreibung der Gottheit Chriſti, ja der Trinität, in ſofern ja der Geiſt des Vaters auch der Geiſt Chriſti ſey. Hier aber führt die Dogmatik den Verf. von dem rechten exegetiſchen Wege gänzlich ab. — Richtig zwar ſetzt ſich der Verf. der flachen und ſprachwidrigen Erklärung entgegen: spiritus res Christi praesignificans. Unzureichend aber, und wohl nur aus dem dogmatiſchen Intereſſe entſprungen, iſt ſein Einwand gegen Hottinger's Erklärung: idem spiritus in prophetis et in Christo se manifestans. Der Verf. nennt ſie ein bloßes „Einlenken," und ſetzt ihr entgegen die beiden Gründe: daß ja nie umgekehrt von Chriſto geſagt werde, er habe das πνεῦμα προφητῶν, und: daß dieſe Erklärung auch ſo könne genommen werden, als hätten Chriſtus und die Propheten nur einen ähnlichen Geiſt gehabt. Gegen den zweiten dieſer Einwürfe ſtreitet Hottinger's ausdrückliches idem; gegen den erſten iſt zu bemerken, daß die Offenbarung dieſes idem spiritus in Chriſto vollkommen geweſen ſey, in den Propheten aber nicht, und daß daher nur geſagt werden könne, die Propheten hatten den Geiſt Chriſti, nicht umgekehrt. Dazu iſt auch nicht die Prophetie als das Urſprüngliche zu ſetzen, ſondern ihr Gegenſtand, Chriſtus. Dieſe Abweiſung der hottinger'ſchen Erklärung iſt alſo ſehr oberflächlich. — Seine eigene Anſicht führt der Verf. mit den Worten ein (S. 128): „Als Menſch iſt Jeſus mit dem heiligen Geiſte geſalbt, und zwar vor allen Andern (Hebr. I, 9), ohne Maß (Joh. III, 34), und der Geiſt kann in ſofern ſein heißen, aber ohne Beziehung auf uns, ja im Gegenſatze zu allen, die

daran Theil haben. Indeß hat er den Geiſt ja nicht für ſich, ſondern für die Seinigen empfangen (Geſch. II, 33 u. a.), als Mittler ſendet er ihn vom Vater, oder der Vater ſendet ihn um ſeinetwillen (Joh. XIV, 26. XVI, 7. XV, 26), und deßwegen iſt der Geiſt der Kindſchaft, den Gott in die Herzen der Gläubigen gibt, der Geiſt des Sohnes (Gal. IV, 6)." Hiernach fordert der Verf. eine Erklärung des Ausdrucks πνεῦμα Χριστοῦ, wonach die Beziehung auf die Gläubigen ſchon in dem Ausdrucke ſelbſt mit enthalten ſey; aber weßhalb? Die Beziehung kann in den Ausdruck ſelbſt (auch vom Verf.) doch immer nur hineingetragen werden. Sie liegt aber im Gebrauche, da (wenn dem Rec. nicht etwa eine Stelle von ganz beſonderer Art entgangen iſt) der Geiſt nur da Geiſt Chriſti genannt wird, wo von den Gläubigen, nicht aber da, wo nur von Chriſto ſelbſt die Rede iſt. Da ergibt ſich denn auch, wenn man bei der vom Verf. beſtrittenen Erklärung ſtehen bleibt, die verlangte Beziehung von ſelbſt. Dieſer Geiſt heißt Chriſti Geiſt, weil er in ihm vollkommener und urſprünglicher, in den Gläubigen unvollkommener und abgeleiteter Weiſe iſt und ſich manifeſtirt. Nur das iſt dabei nicht angegeben, wie dieſe Ableitung geſchehe, ob durch einen Act des Vaters oder des Sohnes. Muß das aber in dem Ausdrucke ſelbſt liegen? — Was endlich der Verf. in den obigen Worten mit dem Ausdrucke „Gegenſatz" will, verſteht Rec. nicht; denn da er ſelbſt ſagt, daß die Gläubigen „daran Theil nehmen," ſo denkt ja auch er nicht an einen Gegenſatz des Weſens, ſondern nur der Weiſe und des Grades der Theilnahme, und dieſer Gegenſatz verſchwindet auch bei ſeiner Erklärung, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht. — An ſich ſind beide Erklärungen möglich, nur liegt die, gegen welche der Verf. kämpft, dem ſchlichten Wortverſtande nach, näher. Entſcheiden müſſen die Stellen, in welchen der Ausdruck vorkommt. Der Verf. hebt mit Recht Gal. IV, 6 hervor als die Hauptſtelle; ſie beweiſt aber gegen ihn. Es iſt die Re-

de von dem, was Gott gethan, um uns die *υἱοθεσία* zu geben. In dieſer Hinſicht heißt es: *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κράζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ. ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλ' υἱός.* Die ganze Stelle alſo geht auf Uebereinſtimmung der Gläubigen mit Chriſto, und damit hervortrete, wie ſein Geiſt es ſey, der das Abba ruft, iſt ſtatt *Χριστοῦ* geſetzt *τοῦ υἱοῦ*. Wir ſind *υἱοὶ* durch den Geiſt *τοῦ υἱοῦ*. Wer denkt hier: Gott ſandte den Geiſt, der darum Geiſt des Sohnes heißt, weil ihn der Sohn ſendet? Und wer denkt nicht: Gott ſandte den Geiſt, der darum Geiſt des Sohnes heißt, weil er in dem Sohne vollkommen und urſprünglich iſt, gleichwie nun abgeleitet und unvollkommen auch in den Gläubigen? — Aber das dogmatiſche Intereſſe verleitet den Verf. ſo weit, daß er nicht allein dem Oekumenius und Theophylakt recht gibt, welche mit Beziehung auf das folgende *ἀπ' οὐρανοῦ*, worin ſie den Vater ſehen, behaupten: „daß hier das Geheimniß der Dreieinigkeit ausgeſprochen (!) ſey," ſondern auch dem Calov in ſeiner „Erklärung" (!): **spiritus Christi dicitur . . . quod filii dei sit spiritus s. ab aeterno ex ipso procedens, uti spir. patris eadem ratione dicitur.**" Ja er „ergänzt" (!) dieſe Erklärung durch den Zuſatz: „daß damit zugleich die perſönliche Einheit des ewigen Gottesſohns und Chriſti ausgedrückt (!) und dieſes Chriſtusamt als der Grund der vorhergehenden und vorbezeugenden Geiſtesaustheilung angegeben (!) wird." Die letzte Beziehung liegt allerdings im Text, aber nicht nach dem Sinne des Verf.'s.

III, 19 ff. S. 349—64. Der ſcharfe ſcholaſtiſche Geiſt, und die Luſt am Rubriciren, welche der Auffaſſung des apoſtoliſchen Wortes bei dem Verf. zuweilen Eintrag thun, nützen ihm oft bei der Darſtellung, Claſſificirung und Beurtheilung der fremden Erklärungen. So hier. Die Ueberſicht und Beurtheilung der verſchiedenen Erklärungen iſt im Ganzen vortrefflich; auch iſt der Verf. hier kurz,

weil der Stoff drängt; und die Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs wird hier zu guter exegetiſcher Vergleichung. Manches freilich iſt zu kurz abgefertigt, und die Aufzählung iſt auch nicht in dem Sinne vollſtändig, daß ſie die verſchiedenen Modificationen der Haupterklärungen gehörig umfaßte. So enthalten Stange's theol. Symmikta Bd. III S. 78 ff. eine, wenn auch unhaltbare, doch beachtenswerthe, Abart zu der vom Verf. unter I, 1 aufgeführten Erklärungsart, und (Webers) Programm de descensu Christi ad inferos e loco 1 Pet. III, 19 tollendo, inque adscensum ad superos mutando, Viteb. 1805, würde eine neue Claſſe bilden.

Was endlich den Verf. als Dogmatiker betrifft, ſo hält er an der Kirchenlehre im Allgemeinen feſt, und eine eigenthümliche Entwickelung derſelben in ihm haben wir nicht bemerkt. Daß er in der Lehre de decreto dei den abſolutiſtiſchen Zwang verwirft, iſt oben angeführt, wo von ſeiner Erklärung der προγνωσις die Rede war. Durch ſeine Erläuterung der Stelle von der Höllenfahrt (ſ. beſ. S. 364) läßt er zwiſchen dem Tode und jüngſten Gerichte noch Bekehrung und Begnadigung zu. Aber in der Auffaſſung der Lehre de morte Christi vicaria ſcheut er (S. 176) den ſchneidend-harten Ausdruck nicht: „durch die Bezahlung unſerer Schuld war uns die Sündenvergebung erworben, und alſo die Gnade Gottes berechtigt (der Verf. ſelbſt hat das Wort unterſtrichen), ſich uns innerlich mitzutheilen, um uns von der Sünde ſelbſt zu befreien.“

Seyler in Wittenberg.

Uebersichten.

Uebersicht

der katechetischen Litteratur vom Jahre 1831.

Von

Rütenick.

Hirscher's Katechetik, welche schon 1832 eine neue, obwohl nicht bedeutend veränderte, Ausgabe erlebt hat, ist bereits in dieser Zeitschrift (1833, 1.) eben so ausgezeichnet wie auszeichnend recensirt, und es bleibt uns nur minder Wichtiges übrig. Vor allem ist die Schrift von Dr. Johannes Schultheß: „Untauglichkeit der seit 300 Jahren kirchlich eingeführten Katechismen für unsere Zeiten im pädagogischen Betrachte vornehmlich und Idee des einzig beßten Leitfadens zum Unterrichte der Kinder in christlichem Glauben und Leben dargethan. Zürich 1830." a)

a) Der hinrichs'sche Katalog, an welchen Ref. sich hält, bringt es mit sich, daß einige Schriften nicht in dem Jahre ihrer Erscheinung vorgeführt werden; außerdem will es Ref. bei aller Hülfe, welche ihm vom geehrten Herrn Verleger dieser Zeitschrift geleistet wird, nicht gelingen, das in jedem Jahre Angezeigte vollständig zur Ansicht zu erlangen, weßhalb es an Nachträgen auch in der Folge nicht ganz fehlen wird, namentlich restirt von diesem: Pustkuchen Gl. u. Sittenl. in wahren Beispielen, Thierbach Katechesirkunst 5. Theil, Graser Prüfung der Unterrichtsmethode der prakt. Rel. vom Standpunct der Zweckmäßigkeit aus (freilich nur eine neue Ausg.).

zu beachten; nicht als ob sie ihrem Titel ganz entspreche, da weder die Kritik durchgeführt, noch der Leitfaden, namentlich was die verschiedenen Classen oder Stufen betrifft, gehörig entworfen ist, aber doch des anregenden, belehrenden Inhalts und des reformatorischen Strebens wegen. Ueber einzelne Anstöße muß man hinweggehen, und das eben so reinigende, wie dem kindlichen Gemüth entsprechende Princip: „Gott ist Allvater," dankbar aufnehmen, denn obwohl man in diesem Princip das eigenthümlich Christliche vermißt, so gelangt doch der Verf. zur dreifachen Gemeinschaft des Christen (mit Gott, mit Christus und den Brüdern). Während Schultheß den lutherischen Katechismus verwirft, und einen ganz neuen Landeskatechismus dringend fordert, will folgende Broschüre den luther'schen bis zur Vereinigung der beiden theologischen Hauptparteien beibehalten: Ueber die allgemeine und statutarische Einführung eines neuen Katechismus im protestantischen Deutschland; a. u. d. T.: Versuch einer Beantwortung der Frage: „ist es überall an der Zeit, an die allgemeine und statutarische Einführung eines neuen Katechismus zu denken?" — Mit besonderer Berücksichtigung des hierzu von dem königl. baierischen Oberconsistorium in München den Generalsynoden zu Ansbach und Baireuth vorgelegten Entwurfs. Aus den theologischen Annalen, Jahrg. 1831. 3. Bd., 1. u. 2. Hft., besonders abgedruckt. Coburg u. Lpzg. 1831. Zu verwundern ist, daß der sonst so besonnene und echt protestantische Verf. nicht daran gedacht hat, wie, sollte auch der jetzige Streit gedämpft seyn, doch wieder neue Richtungen zu erwarten stehen, und wenigstens für jede Hauptrichtung ein Katechismus angefertigt werden müßte, so daß z. B. für unsere Zeit drei Landeskatechismen der freien Wahl vorzulegen wären. Das besondere Motiv, um dessenwillen Verf. den luther'schen in Schutz nimmt, weil schon der Name Luther's an den Gegensatz des Protestantismus und Papismus und überhaupt daran erinnere, daß die Glaubens-

und Gewissensfreiheit von den Evangelischen müsse behauptet werden, kann dem freimüthigen Schultheß zwar nicht genügen, wird ihm aber ehrenwerth erscheinen. — In der schönen und geistvollen „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Von Dr. Karl Rosenkranz. Halle 1831." erfreut sich die Theorie der Katechetik leider nur einiger zum Theil zufälligen Bemerkungen, und die Einschränkung der ersten Stufe auf das Nacherzählen, die Beschränkung der Reflexion auf der zweiten Stufe, die Ausschließung des kirchlichen Gesangbuchs, die Forderung, der Katechismus solle in Frage und Antwort abgefaßt seyn, ferner die bloße Auffassung nach der Seite des Gedankens, nicht aber auch des Impulses (s. d. vor. Uebers.) — scheint davon zu zeugen, daß sich des Verf.'s forschende und thätige christliche Liebe gerade auf diese Disciplin verhältnißmäßig am wenigsten gerichtet hat. Bestimmter als bei Schultheß werden jedoch zwei Stufen, die der Anschauung (geschichtlicher Cursus) und die der Reflexion (Erkenntniß des Glaubensbekenntnisses) hervorgehoben, und Ref. wünscht des Verf.'s Zustimmung zu folgender Eintheilung, welche hier, um künftig Bezug darauf nehmen zu können, stehe: Alle eigentliche Katechese sollte in dem Zeitraume zwischen der Kindertaufe und der Confirmation ablaufen, und wenn etwa auf Gymnasien noch nach der Confirmation Religionsunterricht ertheilt wird, so dient er dazu, den Fehler der zu frühen Confirmation gut zu machen. Das erste Stadium nach der Taufe reicht bis zum Schulunterricht und fällt mit dem zur häuslichen christlichen Erziehung gehörigen gelegentlichen Dienst am göttlichen Worte zusammen, wobei sich von selbst versteht, daß es für diese erste Stufe keinen Katechismus geben könne, da hier die Belehrung auf die Fragen der Kinder, und die Ermahnung auf die im Leben sich wirklich ereignenden Vorfälle warten muß. Die Hauptsache ist bei diesem ersten Erwachen des Gottesbewußtseyns die Idee Gottes, wie

sie der erste Hauptartikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses andeutet, und die damit zusammenhängende Erregung des Gewissens, wobei auf Christus, als auf etwas, worüber in der Folge Belehrung gegeben werden solle, nur mehr vertröstend hingewiesen wird. Diese auf Christum vorbereitende Stufe ist das A der Katechese, und es folgt nun B, der dem Confirmandenunterricht vorhergehende Schulunterricht, für welchen mit Rosenkranz wohl die mehrsten Theoretiker das Geschichtliche als Gegenstand vindiciren, nur daß das Leben Jesu nicht genug als Mittelpunct hervorgehoben wird. Beweise für das Daseyn Gottes wären selbst dann, wenn Schultheß und die Logik Unrecht hätten, schon um des vorauszusetzenden A willen auf dieser Stufe wenigstens unwesentlich, wogegen fast Alle, vorzüglich Bank (s. u.), verstoßen. Man irrt, wenn man meint, mit dem Leben Jesu nicht ausreichen zu können; denn einestheils gewährt das Evangelium einen zureichenden Complex von Nebenpersonen, deren Denk- und Handlungsweise mit dem Ideal des Menschen, Christus, zu vergleichen und aus deren Verhältniß zu Christus, zu einander und zu Gott mit Anwendung auf die gegebenen natürlichen Verbindungen der Familie, Freundschaft, Schule, des Berufs, der Orts- und Volksgemeine die Vorstellung der gegliederten menschlichen Gemeinschaft als Vorbereitung für die folgende Stufe zu entwickeln ist, anderntheils ist der Rückblick auf das alte Testament und der Seitenblick auf das Heidenthum, so wie manche andere Hülfskenntniß erforderlich, außerdem kann dem Kinde das Leben Jesu nur successive erweitert und vertieft vorgestellt werden, je nachdem die Reflexion über Glauben, Tugend, Pflicht und Sitte mehr und mehr in Anspruch zu nehmen ist, so daß am Ende aus dieser Geschichte, aber mit durchgängiger Bezugnahme auf dieselbe, ohne sie so wie etwa Tischer (s. u.) als bekannt vorauszusetzen oder als Nebensache zu betrachten, eine mehr zusammenhängende Glau-

bens- und Sittenlehre hervor geht, mit welcher Abstraction, oder vielmehr Induction, dann aber auch schon der Uebergang zur dritten Stufe, zum Confirmandenunterricht, C, gegeben ist. Auf dieser dritten Stufe geht aus der Person Christi der heilige Gemeingeist der Kirche hervor, und was vorher das Leben Jesu im Zusammenseyn mit den Jüngern war, wird nun der zum Reiche Gottes sich erweiternde Begriff der Kirche. Vom Glaubensbekenntnisse der Kirche, von der Darstellung des Glaubens im Gottesdienste, von der Gemeindeordnung, vom Ziel und den Gnadenmitteln der Kirche, von der Heilsordnung, in welcher man selbstthätiges Mitglied wird, davon, wie das kirchliche Leben heiligend die übrigen Gebiete durchdringt, wird hier die Rede seyn, indem der gleichzeitige Schulunterricht den Geistlichen durch Erzählung der wichtigsten Momente aus der Geschichte der Kirche von der Apostelgeschichte bis auf unsere Zeit unterstützt. So wird die Confirmation, das mündig werden, durch Kenntniß von der Kirche und durch Selbstbestimmung für dieselbe denkbar, während die drei Stadien A, B und C den drei Artikeln des apostolischen Glaubens entsprechen. Je weniger aber bei den noch obwaltenden Hindernissen der Begriff der Confirmation sich mit der feierlichen kirchlichen Handlung zu verwirklichen pflegt, desto desto wichtiger wird, D, der wenigstens auf Gymnasien nach der Confirmation fortgesetzte Religionsunterricht, für welchen in Betreff der Auffassung eines größeren Zusammenhanges religiöser Rede, so wie der wesentlich erforderlichen religiösen Stimmung zu vergleichen ist, was Holzapfel in der Vorrede zu seinem „Lehrb. d. christl. Rel. f. mittl. Gymnasialclassen, höhere Bürger- u. Töchterschul. [a])

a) Das weibliche Geschlecht ist jedoch in diesem Lehrbuche nicht besonders berücksichtigt. Mit Absonderung des logischen Formalismus und der ungehörigen Gelehrsamkeit läßt sich Ziegenbein's „Lehrb. d. christl. Gl.- u. Tugendlehre f. d. gebildete weibliche

2. ſehr verb. Aufl. a). Kaſſel 1831." ſagt. Außer der mehr ſyſtematiſch und tiefer aufzufaſſenden Glaubens- und Sittenlehre, wäre hier eine reichere und vergleichende b) Kirchen- und Religionsgeſchichte, ferner das Leſen des N. T. in der Urſprache am rechten Orte. Durch die religiöſe Stimmung und nächſte Beſtimmung des didaktiſchen und paränetiſchen Elements iſt dieſer Theil des Gymnaſialunterrichts weſentlich vom übrigen Unterrichte verſchieden; eine ſolche Vielwiſſerei, wie Schröder's Lehrb. d. chriſtl. Kirchengeſch. für die oberſten Claſſen der Gymnaſien. Hannover 1831." zu beabſichtigen ſcheint, fällt ganz aus dem Zweck und Charakter des Religionsunterrichts heraus.

Ueber die Theorie der Katecheſe hoffte Ref. in folgender Schrift: „Der Geiſtliche als Lehrer der Gemeinde. Dargeſtellt von Mar. Joſeph Herz, geiſtl. Rath, erzbiſchöflichem Dekan ꝛc. Stuttgart 1831." etwas Belehrendes zu finden, der Verf. wollte jedoch nur einige wohlgemeinte Ermahnungen zur Liebe und Treue geben. Auch in der Broſchüre: „Winke zur Anleitung im chriſt-katholiſchen Unterricht über die Sünde, Erlöſung und Heiligung und deren Anſtalten, nebſt einem Anhange homiletiſchen Inhaltes. Von Jakob Sengler. A. d. Kirchenz. f. d. kath. D. beſ. abgedr. München 1831." findet man weniger Winke über die katechetiſche Darſtellung der genannten Begriffe, als eine gereinigte, tief eingehende, aber zu hoch gehaltene Darſtellung ſelbſt. In Vergleich mit dieſem freien philoſophiſchen Geiſte erſcheint Siemers (Rel. Handb. f. d. mittl. Claſſen kathol. Gymnaſien. 1. Th. Glaubensl.

Jugend. Neue Aufl. Quedlinb. 1832 (31)." benutzen. Sonſt hat Ref. vom J. 1831 nichts der Art vorgefunden.

a) Ref. wird der neuen Ausgaben nur bei beſonderen Veranlaſſungen erwähnen.

b) Die Vergleichung des Chriſtlichen mit dem Ethniſchen iſt für den höheren Gymnaſialunterricht charakteriſtiſch.

Münſter 1831.) immer noch ſervil und atomiſtiſch, ja beſchämend für viele Schreier unter den Proteſtanten iſt bei Sengler die entwickelte Bedeutung des heiligen Abendmahls, wie der Gedanke, daß die Sünde zugleich ein Abfall von der Gemeinde iſt; und ein Zeichen reinerer Sittlichkeit als der mehrſten prot. katechet. Schriften liegt in den Worten „Ich liebe Dich (Gott) nicht, weil es mir Freude macht, ſondern es macht mir Freude, daß ich Dich liebe." — Umgekehrt ſind wieder bei Bank: „Hülfsbuch für Lehrer an prot. evangel. Volksſchulen, beim Unterr. d. reifern Schuljugend in d. chriſtl. Rel.; mit beſonderer Beziehung auf das ziegenbein'ſche Lehrbuch: die kleine Bibel. 1. Theil. (Glaubenslehre). Braunſchw. 1831. 27½ Bogen gr. 8." die methodologiſchen Winke und die inſtructive Ermunterung der Lehrer zur Fortbildung werthvoller, als der etwas langweilige Commentar ſelbſt, welcher, wenn wir ihn mit unſerm A und B vergleichen, darin fehlt, daß er auf der zweiten Stufe noch mit ſeltener Aengſtlichkeit und Ausführlichkeit das Daſeyn Gottes als des Schöpfers und Erhalters der Welt zu beweiſen ſucht, und ſich nicht lieber bemüht, das Leben Jeſu vor- und in ihr Gemüth hineinzubilden, was um ſo mehr zu wünſchen geweſen wäre, da das Buch auch für unſer C weder beſtimmt, noch (S. 389 ff. „von der Kirche und dem Reiche Gottes" ausgenommen) geeignet iſt. Freilich hätte dann dem ziegenbein'ſchen Text nicht ſo genau gefolgt werden können, und wo dieſer als quasi Landeskatechismus eingeführt und zu behalten iſt, da iſt das bank'ſche Buch gewiß ein rechtes Hülfsbuch, und entwickelt manches, z. B. die Abhängigkeit von Gott im Naturzuſammenhange, das nicht ausſchließlich jenſeitige ewige Leben und die Bedeutung der Wunder, deren natürliche Erklärung jedoch namentlich beim Pfingſtfeſte lieber unterblieben wäre, beſſer als es gewöhnlich geſchieht. Auch mag die Angabe des auf die einzelnen Abſchnitte und §§. zu verwendenden Zeitmaßes nicht ohne Nutzen ſeyn.

Doch wir müssen wohl mit den Schriften für den ersten Religionsunterricht anfangen und uns sogleich durch die vielversprechende, wohl zu beherzigende Vorrede zur „Allgemeinen, pädagogischen Rel.- u. Sittenl. f. Schule und Haus. Ein Lehr-, Lern- und Andachtsbuch. Zunächst für ihre Kinder bearbeitet von zwei befreundeten Vätern. Aachen 1831." über den Inhalt dieses, die sogenannte natürliche Religion zunächst bezweckenden, Spruch- und Liederbuchs, täuschen lassen. — Hoppe's christl. Rel. Unterr. f. d. untere Classe in Volksschulen. Lpz. 1830. ist nicht geschichtlich und die 31 zwar kindlich ausgedrückten, aber doch größtentheils aphoristischen Sätze sollen sogar auswendig gelernt werden. Etwas mehr gibt Simon: „Religionslehre in Sätzen, Bibelsprüchen und Liederversen. Ein Leitfaden bei dem ersten Religionsunterrichte. Lpz. 1831." Verf. nimmt schon Rücksicht auf Schultheß oben angezeigte Schrift, führt jedoch dessen Princip nicht ganz durch, hält zu viel vom Auswendiglernen, und bringt die Geschichte hintennach, statt am Faden derselben fortzuschreiten. In den „Religiösen Gedächtnißübungen für Elementarschüler. Nürnb. 1830." hat Ref. wenig geeignetes gefunden, wie es denn überhaupt mit unfreiwilligen, verordneten religiösen Gedächtnißübungen eine mißliche Sache ist. Auch der Schreibmeister Bendixen hat eine Dinter'n gewidmete katechetische Schrift herausgegeben: „Bibellectionen in katechetischer Form, zur Erklärung uneigentlicher Ausdrücke in der Bibel, mit Hinweisungen auf Katechismus und Gesangbuch. Ein Hülfsb. f. Schullehrer, das fruchtbare Bibellesen zu befördern. Altona 1831.", in welcher bei der uneigentlichen Bedeutung des Wortes Geist lieber Weingeist und dergleichen, als 2 Kor. 3, 6 hätte angeführt werden sollen. Wenn Ref. den geschichtlichen Weg für den gesammten auf den Confirmandenunterricht vorbereitenden Religionsunterricht vindicirt, kann er nicht mei-

nen, die Geschichte solle durchweg so behandelt werden, wie etwa in den bekannten hübner'schen Geschichten von Küster (8. Aufl. Berl. 1831. mit 50 Bildern und 1 Kärtchen v. Paläst. 1¼ Thlr.), wo schon das Verhältniß des N. T. zum Alten nicht beobachtet ist; doch sind die untergesetzten Fragen eher katechetisch, als in folgender Ausgabe: Hübner's bibl. Hist. aus d. A. und N. T. Für d. Jugend u. Volksch., nach d. Anforderung unserer Zeit auf's Neue bearb.; mit leicht faßlichen Fragen unter dem Texte, einer kurzen Gesch. d. christ. Rel., 51 Steindr. u. 1 Kärtchen v. Palästina. Reutlingen 1831. cart. 1 Thlr., welche sich fast nur durch die schlechteren Fragen bemerkenswerth von jener unterscheidet. Die Bilder können bei solchem Preise, wenn nicht Gönner oder Behörden die Hand bieten, nicht empfehlenswerth seyn, doch sind sie besser als die abscheuliche Bildergallerie der biblischen Geschichte. Gera 1831 f. — Schade, daß „die Gesch. d. Reichs Gottes nach d. heil. Schr. in Bildern, v. W. Kügelgen. Mit andeutendem Texte herausg. v. Dr. Fr. Ad. Krummacher. 1. Heft. Mit 7 Kupfertaf. Fol. 4 Bd. Essen 1831. 1 Thlr." nicht noch mehr für den katechetischen Gebrauch geeignet ist! Doch auch in dieser Gestalt wäre es namentlich um des neuen Bundes willen, der leider zuletzt und in wenigeren Heften, als das A. T., abgebildet werden soll, wünschenswerth, daß Behörden, Vereine, oder wer sonst nur immer könnte, den Fortgang und die Verbreitung des Werks auch zur Benutzung für den Rel. Unt. unterstützten. Wahrscheinlich fände das Unternehmen besseren Fortgang, wenn die Verfasser vorläufig das Neue Testament bearbeiteten und Krummacher statt der oft kurzen, dunkelen, poetischen Wendungen eine schlichte Erzählungsart wählte. — Doch wir kehren vom Bildlichen zum Buchstäblichen zurück. — Einen Commentar von 38¼ Bogen gr. 8. hat Tischer über sein in unserer Uebersicht von 1829 angeführtes, von Reinhard vor-

züglich der Kürze wegen belobtes Büchlein drucken laſſen: „Das Chriſtenthum in den Hauptſtücken unſerer Kirche. Ein Handb. zur Selbſterbauung u. z. Gebr. f. Lehrer u. Erkl. d. kl. Schulbuches: Die Hauptſtücke der chriſtl. Religion. Lpz. 1831." 2⅓ Thlr., wodurch, einzelne Darſtellungen und Bemerkungen ausgenommen, Lehrern die Sache ſehr leicht gemacht wird. Daß die Sittenlehre überwiegt, wird man für dieſen Schulunterricht an und für ſich paſſend finden, daß aber die hiſtoriſche Baſis mit der Autonomie der Vernunft vertauſcht iſt, und die ſiracidiſche Klugheitslehre, der egoiſtiſche Eudämonismus (denn die verſchiedenſten Gründe und Motive wechſeln in großer Menge ab) den Charakter der evangeliſchen Lehre verwiſchen, wird zwar namentlich denen, welche ſich des poſitiven gern enthalten, angenehm ſeyn, denen aber, welche die durch nichts zu erſetzende Beziehung auf Chriſtum lieben, das Buch bei ſeinen vielen intereſſanten und nützlichen Einzelheiten unbefriedigend machen; ja in einigen Aeußerungen über die Perſon Chriſti ſchimmert eine gewiſſe ebionitiſch-rationaliſtiſche Anſicht nicht undeutlich hindurch. Etwas mehr Befriedigung gewähren dem eigenthümlich chriſtlichen Bewußtſeyn die „Erläuterungen zu Förſter's Lehrb. d. chriſtl. Rel., nach dem Katechismus Lutheri (12. von Bretſchneider beſorgte Aufl. 1831.) aufgeſetzt f. d. Lehrer, zunächſt b. Gebr. dieſes Lehrbuchs, aber in Verbindung mit dieſem auch bei andern Lehrbüchern brauchbar. gr. 12. 7 Bog. Lpz. 1831." Daß das höchſt unzweckmäßige förſter'ſche Lehrbuch, in welchem unſer ABC zuſammengeſchoben iſt, gewonnen habe, darf wohl nicht erſt bewieſen werden. Beſſer wäre es aber geweſen, wenn der berühmte Herausgeber ſeine Hand zurückgezogen und das Buch ſeinem baldigen Untergange, der nun nicht zu erwarten ſteht, überlaſſen hätte. Auch mit des Herausgebers Theorie kann Ref. nicht übereinſtimmen: eine Naturlehre einzuſchieben, ſo daß der Faden des Religionsunterrichts zerriſſen wird und die rechte

Stimmung verloren geht, ist offenbar zu unkatechetisch, als daß ein solches Verfahren entschuldigt werden könnte, und den trockenen, abstracten, oft steif dogmatischen Lehrsatz erst lesen lassen, dann grammatisch zergliedern, ist ein Nothbehelf, zu dessen Abschaffung man aus allen Kräften beitragen sollte. In den Erläuterungen findet weniger der Volksschullehrer als der Theologe gute sachliche Bemerkungen, nur hätten sie wohl noch mehr zur Reinigung der Glaubenslehre von dogmatischer Steifheit und der Sittenlehre von mosaischer und kantischer Gesetzlichkeit hinwirken, den egoistischen Standpunct mit der evangelischen Hingabe an das Reich Gottes vertauschen sollen. Die schöne Erklärung im Lehrbuch S. 141: „die Kirche bildet ein religiöses Gesammtleben, in welchem sich alles Einzelne auf die Erlösung durch Christum bezieht, und wodurch die göttliche Lehre nicht nur erhalten und an jeden Einzelnen gebracht, sondern auch die Erlösung an jedem einzelnen Menschen vollzogen wird. Ihr inneres Band ist das Wort Gottes; ihr äußeres Band ist das Lehramt und die gemeinschaftliche Gottesverehrung." rührt gewiß vom Herausgeber her, und was in den Erläuterungen hin und wieder vom christlichen Gesammtleben, dem erlösenden Einfluß christlicher Sitten und Einrichtungen gesagt ist, sind kostbare Perlen; ferner wird durch die Beziehung auf das Ebenbild Gottes das bunte, haltungslose Gemisch des Lehrbuchs in manchen Gegenden zu einer wohlthuenden Einheit erhoben, auch hat der Herausgeber dazu beigetragen, daß der Uebelstand, welchen der mosaische Dekalog als Fundament der christlichen Sittenlehre, zumal wenn er voran geht, mit sich führt, vermindert ist. — Strenger hält sich Purgold: „Luther's kl. Katechismus, aus d. h. Schrift erkl. und durch bibl. Stellen und bibl. Beisp. bestätigt. Ein Handb. zunächst für Lehrer an Volksschulen. Greifsw. 1831." an Luther, und berücksichtigt einerseits zwar seine pommersche Schuljugend recht praktisch, andererseits hat ihm aber doch auch die Benu-

tzung Spener's nicht dazu verhelfen können, aus dem luther'schen Katechismus einen Leitfaden für den auf den Confirmandenunterricht vorbereitenden Schulunterricht zu machen. Starre Dogmen des Supernaturalismus (z. B. daß Adams Sünde die Ursache des physischen Todes) und der mosaische befehlende Ton (auch glauben und beten soll auf Befehl geschehen) geben dem Buch überdieß etwas Abschreckendes. Das Christenthum läßt sich nicht einkeilen, und wenn sich ein Geistlicher beim Confirmandenunterricht auch mit dem lutherischen Katechismus zu behelfen vermag, so daß das Urtheil des Schultheß übergreift, muß man ihm doch, wenn man über das Verhältniß der oben mit B und C bezeichneten Stadien zu einiger Klarheit gelangt ist, für B ganz Recht geben. Wie ist auch von einem gewöhnlichen Schulmeister zu verlangen, daß er der lieben Jugend etwa den luther'schen zweiten Artikel, oder die Sacramente nach Luther und das sechste Gebot erklären solle? Je gründlicher er es aber könnte, desto mehr wäre dann der Confirmandenunterricht — mit Schultheß zu sprechen — aufgewärmter Kohl. — Auch der Schullehrerseminardirector Harnisch, welcher die Richtung der berl. evangel. Kirchenzeitung ziemlich behauptet, hat in seinem „Vollständ. Unterr. im evangel. Christenthum (Geschichte und Lehre mit Erbauung). Ein Lehrb. f. höhere Volksschulen, Bürgerschulen, Berufsschulen, Schullehrerseminarien und Gymnasien, so wie ein Erbauungsbuch für gebildete Christen. Thl. I. Geschichte. Auch unter d. Titel: Gesch. d. Reichs Gottes auf Erden. — Thl. II. Lehre. Auch unt. d. Titel: Die evangel. Christenlehre. Halle 1831." das Verhältniß des Volksschullehrers zum Geistlichen nicht im Auge gehabt, sondern so viele Zwecke bei höchst unangemessener Kürze verfolgt, daß er keinen erreichen konnte. Zwar bindet sich der zweite Theil nicht an Luther, und ist auch nicht auf Geschichte basirt, doch ist weder die Disposition, namentlich in der von der Glaubenslehre abgeson-

derten Sittenlehre, einfach und fortschreitend, noch die Ausführung, zumal in der Glaubenslehre, wo besonders die Typologie sehr unkatechetisch erscheint, überall verständlich und frommend, auch sieht man sich in der schon durch den Titel erregten Erwartung, daß der biblische Begriff vom Reiche Gottes, als der vollendeten organischen, sittlich religiösen Gemeinschaft des Menschengeschlechts didaktisch gradatim entwickelt werde, wodurch Form und Inhalt des zweiten wie des ersten Theils ihr durchgreifendes Princip erhalten hätten, getäuscht. In befehlendem Tone wird hier, wie bei Purgold, Unterthänigkeit gefordert, und wider Willen wird Harnisch durch die Selbstliebe die Selbstsucht nähren, wie viel weniger die sich selbst verleugnende mitwirkende Hingabe an das Reich Gottes fördern. Doch hat die Sittenlehre den Vorzug, daß sie mehr, als man es sonst zu finden pflegt, sich auf den Glauben bezieht, und das Ganze zeugt von Begeisterung für die Sache.

Ehe wir zur Kirchengeschichte übergehen, möge noch von einigen Katechismen, welche für den Confirmanden unterricht, C, bestimmt sind, die Rede seyn, doch wird es hinreichen, Witte's „Unterweisung zur Seligkeit durch den Glauben an Jesum Christum, oder Katechismus der christlichen Religionslehre, mit durchgängiger Beziehung auf den Lutherschen. Halle 1830," als einen Katechismus zu bezeichnen, welchen der Verfasser wahrscheinlich selbst gegen den seitdem erschienenen stier'schen vertauschen wird. Wichtiger, und auch um des bald zu erkennenden Verfassers willen interessanter ist das Büchlein: „Leitfaden für den christlichen Religionsunterricht. Berlin, Dunker und Humblot. 1830. 71 S. kl. 8." Die dogmatische Ansicht dürfte im Ganzen sehr stark die sogenannte orthodoxe seyn, und obgleich das apostolische Glaubensbekenntniß nicht durchweg erklärt ist, liegt es doch fast von vorne herein der Glaubenslehre zum Grunde, aber

ſo, daß im erſten Artikel bei den Eigenſchaften Gottes ſchon auf Chriſtum Bezug genommen iſt a). Auch die Sittenlehre hat dieſen Vorzug und noch bedeutender wäre das Büchlein, wenn der berühmte und einflußreiche Verfaſſer ſie mit der Glaubenslehre verbunden hätte, was er ohne Zweifel vor vielen vermochte. Zwar gehört es ebenfalls zu den weſentlichen Vorzügen dieſes Leitfadens, daß Natur und Gnade mehr als ſonſt zu geſchehen pflegt gegenüber geſtellt werden, allein es wäre manchem Mißverſtande, wenn nicht Uebelſtande vorgebeugt, wenn Verf. primam und alteram naturam nicht nur unterſchieden, ſondern auch das Verhältniß der andern Natur zur urſprünglichen ſo angedeutet hätte, daß bei der Erlöſung der Schein des Magiſchen verſchwunden und die Verſöhnung durch den Tod Chriſti vernunftgemäß erſchienen wäre. Andere dogmatiſche Anſtöße, und das, was Ref. ſonſt noch (namentlich die Kirche und das göttliche Reich des heiligen Gemeingeiſtes betreffend) ungern vermißt hat, hervorzuheben geſtattet dieſe Ueberſicht nicht, und es muß ihm genügen auf dieſen, wenn auch nicht annehmlichen doch beachtenswerthen Leitfaden aufmerkſam gemacht zu haben. — Daß der badenſche Landeskatechismus (wiefern die allgemeine ſtatutariſche Einführung bereits gelungen ſey, iſt dem Ref., welcher die bezüglichen Streitſchriften um der Kürze willen übergeht, nicht genau bekannt) „Katechismus für die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche des Großherzogthums Baden. Pforzheim 1830," vorzugsweiſe für den Confirmandenunterricht beſtimmt ſey, nimmt Ref. theils des Inhalts, theils deßwegen an, weil im Katechismus nicht, wie das ſonſt wohl geſchieht, mehrere Curſe angedeutet ſind. Die Form iſt eine der gewöhnlichſten, mit dem Inhalte möchten eher die Rationaliſten als die entgegengeſetzte Partei zufrieden ſeyn, denn

a) Was nicht undidaktiſch erſcheint, wenn nur B vorausgeſetzt wird.

obgleich große Vorsicht gebraucht ist, es mit keiner Partei zu verderben, so ist doch Christus im Grunde nur Lehrer, und manche Lieblingsdogmen der Absoluten sind entweder übergangen oder unbestimmt gelassen. Wenn übrigens die Verfasser öffentlich a) erklärt haben, sie seyen derjenigen Ansicht gefolgt, zu deren Repräsentanten sie u. a. Nitzsch zählten, so zweifelt Ref. daran, daß Karl Immanuel mit einer solchen Erklärung zufrieden seyn dürfte. An einem leitenden Grundgedanken fehlt es, und die Pflichtenlehre ist nicht nur vom christlichen Glauben entblößt, sondern auch zu abstract, in die leidige Form der von einander getrennten Pflichten gegen Gott, uns selbst, den Nächsten und die Thiere gefaßt, so daß die Hauptsache, das mehr Concrete der Lebensverhältnisse, zu kurz kommt. Da alle unsere Pflichterklärungen nie die Liebe Christi Joh. 15, 12 umspannen Eph. 3, 19, so sind sie selbst in der größten Ausführlichkeit immer nur mangelhafte Versuche, die ihre Ergänzung in der Bezugnahme auf Christum finden. Auf diese Weise nähern wir uns der Erkenntniß von der Gesinnung Christi, welche Erkenntniß unser Sittengesetz 1 Kor. 9, 21 wird. Fragt es sich dann zweitens nach der Kraft, so ist überall auf den in der christlichen Gemeinschaft sich mittheilenden heiligen Geist, der vom Vater durch den Sohn mittelst der Gemeinschaft dem Einzelnen kommt, um ihn zur selbstthätigen Wirksamkeit in der Gemeinde zu beleben, hinzuweisen. Beide Hinweisungen, wie sehr auch das N. T. auf jeder Seite mit gutem Beispiele vorangeht, vermißt man in der Sittenlehre des bad. Landeskatechismus, und es werden statt dessen aphoristische Gebote folgender Art von außen eingeschärft: Fr. 190. „Was gebietet uns die heilige Schrift außer der Erfüllung aller dieser Pflichten gegen den Näch-

a) Ref. erinnert sich etwas Aehnliches in der allg. Kirch. Zeit. gelesen zu haben.

ſten noch beſonders? Antw.: Die heilige Schrift gebietet uns noch beſonders, daß wir auch für unſern Nächſten zu Gott beten ſollen." Alſo ſelbſt die Fürbitte auf Befehl! Die kurze Geſchichte der chriſtlichen Religion iſt ein erfreuliches Zeichen davon, daß unſere Zeit in dieſer wichtigen Sache wenigſtens fortſchreiten will. Sollten die Geiſtlichen und Schulvorſtände an dieſen Katechismus, mag er ſich auch zur allgemeinen Annahme mehr eignen als die Landeskatechismen von Bernburg und Zerbſt (ſ. die vor. Ueberſicht), gebunden werden, ſo beklagt Ref. die Kirche Badens, die ſich auf längere Zeit gehemmt ſehen würde, und freut ſich, ein Preuße zu ſeyn. Anſprechender, wenigſtens nicht unter die gewöhnliche todte Pflichtform geſtellt, iſt die Sittenlehre bei Nagel: „Abriß des chriſtlichen Religionsunterrichts für Volksſchulen, auch für Confirmanden des evangeliſchen Glaubens. Helmſtädt, 1831." Wir ſehen von der Doppelbeſtimmung auf dem Titel ab, und bemerken nur, daß der rat. Verfaſſer ſich auf die Hervorhebung der Unterſcheidungslehren viel zu gute thut, doch ſcheint wenigſtens nicht das richtige Verhältniß und die gehörige Stellung beobachtet zu ſeyn. Noch mehr Gewicht legt hierauf folgende Schrift: Kurze Darſtellung der Verſchiedenheit zwiſchen den Lehren und Einrichtungen der römiſch-katholiſchen und evangeliſchen Kirche. Zum Gebrauche bei der Vorbereitung der evangeliſchen Glaubensgenoſſen zur Confirmation. Von einem evangeliſchen Pfarrer. Lpz. 1831. VI, 62 S. 8. „Der Verfaſſer hat bei Entwerfung dieſer Darſtellung den Maßſtab beibehalten, der ihm bei dem Unterrichte ſeiner Tochter (!) zweckmäßig ſchien." Die Mängel der Anordnung und hiſtoriſchen Wahrheit ſind ihm bereits nachgewieſen; eine richtige Wahl der Gegenſtände (vgl. die Päpſte) ſcheint er uns ebenfalls nicht getroffen zu haben, zumal wenn wir ſeine Tochter bedenken. Das sine ira et studio, was ſich Verfaſſer vornahm, hat er nicht gehalten, und

mit den Schriften von Hirscher, Graser, Sengler, Cüpper, Kühn, Achterfeldt, Ontrup u. a., überhaupt mit dem jetzigen Stande der katholischen Kirche in Deutschland muß er wohl so wenig bekannt seyn, wie mit dem heutigen Gesammtstande der protestantischen Theologie. — Für den lutherischen Katechismus zum Gebrauche bei Confirmandenunterricht ist bestimmt: Bibl. Spruchb. zu Luth. kl. Katechismus. München 1831. Der lutherische Katechismus ohne das sechste Hauptstück steht voran (wie in L. kl. Kt. nebst einer Spr.- und Liedersamml. 2. verb. Aufl. Nürnb. 1831, wo jedoch das Amt der Schlüssel mit der Beichte als fünftes Hauptstück abgedruckt ist), dann folgen ausgedruckte Sprüche, bei deren Wahl auf Spener gesehen ist. Die Herausgeber scheinen zu großes Gewicht auf das Auswendiglernen zu legen, und hätten die Sprüche lieber, wie Hermes (dem ebenfalls das sechste Hauptstück fehlt: D. M. Luthers kl. Kat. nebst den zur Erläuterung dienlichen Schriftstellen, auch einigen kurzen Sittensprüchen u. Gebeten. Für die deutschen Schulen in Quedlinburg. Herausgegeben von D. Joh. Aug. Hermes, Cons. R. und Schulinsp. Neue Aufl. Mit allergnädigstem Privilegio. Quedlb. 1831.), an den betreffenden Stellen aufführen sollen. Wäre es aber nicht besser, die Bequemlichkeit, welche ein solches Spruchbuch darbietet, aufzugeben, und die Confirmanden zu nöthigen, daß sie in der Bibel selbst suchen, wo sie dann auch zugleich den Zusammenhang einsehen und sich mit der heiligen Schrift vertraut machen können? Von noch geringerem Nutzen ist wohl Brendel's bibl. Spr. Register, oder Handb. zur Erleichterung des Auffindens der bibl. Sprüche; für Prediger und Lehrer. Halberst. 1831.

Kirchengeschichte.

Gehen wir nun zur Geschichte der christlichen Kirche über, dieser noch wenig benutzten Goldgrube für

die Katecheſe, ſo können wir folgendes Schriftchen nur um der Vollſtändigkeit willen anführen: Katechismus der chriſtlichen Kirchenreformationsgeſchichte. Nach den früheſten Urſachen, Anfange und Fortgange bis zum Beſtehen einer evangeliſch proteſtantiſchen Kirche, für deren zahlreiche Schulen auf alle künftige Jahre brauchbar und nützlich zuſammengeſtellt von einem evangeliſchen Prediger. Freiburg 1831; und für wen der kirchengeſchichtliche Theil des oben erwähnten Werkes von Harniſch nützlich ſeyn dürfte, weiß Ref. nicht anzugeben und zieht die in der vorigen Ueberſicht angezogene Geſchichte von Buſch vor. Ueberdieß ſollen ja des Harniſch Leitfäden nur Vorläufer von größeren Werken ſeyn, ſo daß wir wohl lieber auf die Verheißung warten. Dagegen hat G. Ed. Leo, Prediger in Leipzig, ſeine Vorgänger, ſo weit ſie dem Ref. bekannt ſind, übertroffen: Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. Für den Unterricht in höheren Bürgerſchulen bearbeitet. 2 Thle. Leipz. 1831. 1½ Thlr. (wozu ein Auszug u. d. T. kurzgefaßte Geſch. d. chriſtl. Rel. u. K. Leipz. 1832. ⅔ Thlr.). Obgleich hier auch noch manches Ungehörige, z. B. von Päpſten vorkommt, und dagegen die Ausbreitung des Chriſtenthums in Deutſchland nicht hinreichend geſchildert, auch der Begriff der Kirche nicht anſchaulich durch die Geſchichte entwickelt, namentlich der Einfluß des Judenthums und Heidenthums oder der vorherdaſeyenden, ſich unabhängig von der Kirche in der Kirche entwickelnden Sünde nicht genug hervorgehoben iſt, wobei, wenn die zu raſche Aufnahme in die Kirche mehr bemerkt worden wäre, es ſich hätte zeigen müſſen, daß das Verderben nie eigentlich aus der Kirche hervorgegangen, ſondern vielmehr immer der heilige Geiſt kämpfend wirkſam geweſen, obgleich ferner der Zweck dieſes Unterrichts, der nie in objectivem, indifferentem Wiſſen beſteht, auch nie durch kalte Satyre erreicht wird, zuweilen aus den Augen geſetzt

zu seyn scheint, so gehören doch das Zurückgehen auf das N. T. a) und sonstige religiös sittliche Bemerkungen, so wie manche Schilderungen, z. B. aus Franke's Leben, so wie eine, im Vergleich mit ähnlichen Werken richtigere Auswahl, und der im Ganzen gemäßigte Ton zu den Vorzügen dieser überaus dankenswerthen Arbeit. Hätte der Verfasser nicht die in der Vorrede angegebene polemische Tendenz gegen Katholicismus und Mysticismus gehabt, so wäre die Darstellung noch erwärmender für das Christenthum gewesen. Wären ferner dem Text Fragen eingewebt worden, so hätte der Verfasser sich wahrscheinlich noch mehr in dem rechten Tact und Ton erhalten, des sonstigen Nutzens zu geschweigen. Doch genug; jeder Freund der christlichen Jugend wird an der Lesung dieses Buchs eine herzliche Freude haben. — Der Auszug in den Händen der Schüler kann schädlich werden, wenn er dazu dient, daß mehr aufs Wissen, als auf die Erbauung, Begeisterung, Bereicherung der Glaubens- und Sittenlehre gesehen wird.

Katechisationen.

Während Leo seinem Zweige der Katecheſe einen wesentlichen Dienst geleistet hat, sind folgende mühsame Arbeiten dem ihrigen wohl wenig ersprießlich. Von Weber's „Katechisationen über die Pflichten des Christen gegen Gott, n. d. hannov. Landeskatechismus und meinem (Weber's) Commentar über denselben. Hannover 1831. 21½ Bogen" stehe hier eine Probe: S. 8 „Welche Gesinnungen und Handlungen hat Gott, weil sie schädlich sind, verboten? Die bösen Gesinnungen und Handlungen. Welche hat er dagegen geboten, weil sie dem Menschen

a) Das Motto zu dem Abschnitt: „Steigendes Ansehn der Bischöfe zu Rom" I, S. 102. Matth. 23, 8 wäre mit V. 9 zu vertauschen, überhaupt jeder bibl. Spruch zu citiren gewesen, da die Kirchengeschichte als das fortgesetzte oder entwickelte Evangelium (vgl. Ap. Gesch.) zu betrachten ist.

nützlich ſind? Die guten Geſinnungen und Handlungen. Was hat dadurch Gott ſelbſt deutlich erklärt, oder zu erkennen gegeben? Daß es ihm nicht gleichgültig ſey, wie die Menſchen geſinnt ſind und handeln. Ob nämlich gut oder böſe. Was muß er im Gegentheil wünſchen und wollen? Daß ſie gut geſinnt ſeyen und handeln. Woraus ſchließeſt du das? Weil er gute Geſinnungen und Handlungen geboten hat. Und woraus kannſt du ſchließen, daß ihm böſe Geſinnungen und Handlungen verhaßt ſind? Weil er ſie verboten hat. Welche ſchlimmen Folgen für die Menſchen würde es haben, wenn Gott das nicht gethan hätte, und die Menſchen ſich nun an böſe Geſinnungen und Handlungen gewöhnten? Sie würden unglücklich werden. Wer will aber nicht, daß ſie unglücklich werden ſollen? Gott will es nicht. Was will er vielmehr? Daß ſie glücklich ſeyn ſollen." Hierzu kommen noch die angenehmen und unangenehmen Folgen der reſp. guten und böſen Geſinnungen und Handlungen, dieſe Vortheile und natürlichen Strafen ſollen dann Zeichen des göttlichen Willens und Beweggrund ſeyn. — Beſſeres hat freilich Fiſcher im vierten und letzten Bändchen ſeiner Katechiſationen über die Sonn- und Feſttags-evangelien des ganzen Jahres, Neuſtadt 1831, geliefert, doch kann Ref. auch über dieß Bändchen kein günſtigeres Urtheil abgeben, als über die früheren. Die oft aus einem Worte beſtehenden Antworten ſind nicht ſelten in den Mund gelegt, und die Fragen führen nicht genug in das Verſtändniß des Textes, namentlich des Lebens Jeſu, wozu die Evangelien hier beſonders dienen ſollten, ein. In der erſten Katechiſation dom. XVI. p. tr. wird vorzüglich davon gehandelt, daß man ſich in der Jugend im Guten üben müſſe, weil man als Jüngling ſterben könne; und wäre man nicht reif zur ewigen Seligkeit, ſo ginge man auch deren verluſtig — ſtatt darauf einzugehen, wie ein chriſtliches Jugendleben ſeinen Werth auch

in sich selbst hat. Es gereicht dem Guten zum Schaden, wenn man, worin besonders Tischer (s. o.) stark ist, zu sehr nach Motiven hascht; dadurch entsteht eine egoistische Glückseligkeits- und Nützlichkeits- oder Klugheits-, aber keine reine Tugendlehre. So ist auch das gekünstelt und locker durchgeführte Thema der zweiten Katechisation: Ermunterung für die Kinder, sich selbst zu achten, gewiß nicht im Sinne Christi, der ein Kind zum Bilde der Anspruchslosigkeit aufstellte. Diese Katechisation am Michaelisfeste, dem einzigen kirchlichen Kinderfeste, hätte vorzugsweise erwecklich werden können, wenn die Katechisationen dem Titel gemäß wahrhaft kirchliche, das kirchliche Leben berücksichtigende wären. Doch das Kirchenjahr ist nicht einmal im Advent beachtet.

Wir haben noch anzuzeigen, daß der dritte Theil der Schullehrerbibel von Brandt, Sulzbach 1831, erschienen und hiermit das N. Testament vollendet ist. Die Offenbarung Johannis hat M. August Osiander, Pfarrer zu Münklingen in Würtemberg, noch weniger für das Bedürfniß der Katechese erklärt, als es mit dem Uebrigen der Fall ist. In diesem dritten Theile, besonders in der Offenbarung, tritt der Chiliasmus phantastisch auf, und in seinen einleitenden Bemerkungen sagt Osiander: „Noch ist hier zu bemerken, daß ein vernünftiges ernstliches Studium der Apokalypse besonders auch den großen Nutzen gewähre, daß es die Größe Gottes und die Größe Seines Christus auf eine vollkommene Weise erkennen lehrt, und eine tiefe Verachtung gegen den Pantheismus einflößt, nämlich gegen den spinozistisch-schleiermacher'schen, welcher doch eigentlich Gott und die Welt gleichsetzt, und das Wort Gottes so gering schätzt a). Denn durch das

a) N. B. Zu keiner dieser beiden Behauptungen hat der, wie man sieht, mit Schleiermacher's Dogmatik und Predigten unbekannte Verfasser irgend einen Beleg zu geben versucht. Jene „tiefe

Verſtändniß der Offenbarung lernt man einſehen, daß ſogar Chriſtus nach Seiner verklärten Menſchheit größer iſt, als das geſammte übrige Univerſum. Und doch iſt (wie man ebenfalls bei dem rechten Verſtändniß der Offenbarung erkennt) die erhöhte Menſchheit Chriſti nichts in ſich ſelber und Alles nur durch Gott." Hiermit iſt aber nicht geſagt, daß der Pantheismus überhaupt verwerflich ſey, denn vergleicht man nach dem Willen des Verfaſſers das zu Cap. 1, 4 und 8 Bemerkte, ſo findet ſich auch ein oſiandriſcher. Uebrigens wurde Bengel vorzüglich benutzt, und wenn auch die Zahl 1836 nicht gehörig begründet iſt, ſo iſt doch das Ende der Welt uns ganz nahe, was man namentlich daraus ſchließen kann, daß jetzt über die Erwartung der zweiten Zukunft geſpottet wird. 2 Petri 2, 3.

Litterariſche Notizen.

In des Geh. Ober-Regier.-Rath W. Dieterici Geſch. d. Waldenſer. Berl. 1831 iſt S. 353—363 der Katechismus der Waldenſer v. J. 1100 in der Nationalſprache und deutſch abgedruckt. Ferner hat Kalthoff „Calvin's Katechismus der chriſtlichen Lehre; in einem kernhaften Auszuge, Barmen 1831" herausgegeben; da aber dieſer Auszug doch nicht wohl unmittelbar anzuwenden iſt, ſo wäre der unveränderte Text deſto erwünſchter geweſen. Daſſelbe gilt von den nürnberger „Katechismuspredigten, oder Erläuterungen der einzelnen Theile des Katechismus. Neuer, theilweiſe veränderter Abdruck. Leipz. 1831," beſonders der vorletzten

---

Verachtung" kommt alſo daher, woher die chiliaſtiſche Schwärmerei und Viſion, nämlich aus der Vorſtellung ohne Begriff. Daß nur dieſes Element der brandt'ſchen Schullehrerbibel nicht in die Katecheſe übergehe, ſondern auch das Dichteriſche und Myſtiſche frei bleibe von aller abſichtlichen oder unbewußten Myſtification!

(21ſten, vom Amt der Schlüſſel) wegen, doch auch in dieſer Unzuverläſſigkeit iſt die berühmte Predigt dem Forſcher intereſſant. — Ob der in der allgemeinen Kirchenzeitung 1831. Nr. 151, Septbr. dargebotene ansbach-baireuthiſche Katechismus, Nürnberg 1528, wirklich, wie zu wünſchen, neu herausgegeben? iſt dem Ref. unbekannt geblieben.

In d. vor. Ueberſ. S. 189. Z. 6 v. u. lies: ἐξαπλοῦν.
— 218. — 14 — fehlt der Name Habicht.
— 237. — 13 — lies: Lebens. Zum
— 239. — 11 — — 1829.

Der erste Artikel meines Aufsatzes über Herrn Dr. Möhler's Symbolik befand sich schon im Monat Februar d. J. in den Händen der Redaction. Der Abdruck desselben verzögerte sich bis hieher, weil die Redaction das Ganze, welches aus vier Artikeln bestehen wird, in Einem Jahrgang aufgenommen wünschte, welches nur der für 1834 seyn konnte. Ich bemerke dieß, um zu erklären, warum mein erster Artikel auf die zweite Auflage der möhler'schen Schrift noch keine Rücksicht genommen.

Bonn, d. 9. Sept. 1833.

Dr. Nitzsch.

Berichtigung.

Jahrg. 1833 S. 1043 ist in der Rede über die Propheten des A. T. am Schlusse des ersten Satzes hinzuzufügen: zu betrachten; wonach das Punktum in ein Komma zu verwandeln.

Anzeige-Blatt.

Allgemeines Repertorium für die theologiſche Litteratur und kirchliche Statiſtik. Herausg. von Dr. Rheinwald, Prof. in Bonn. gr. 8. Berlin, b. Oehmigke.

Wir fühlen uns gedrungen, auf eine neue intereſſante litterariſche Erſcheinung aufmerkſam zu machen, das allgem. Repertorium u. ſ. w., deſſen erſter Band vor Kurzem vollendet worden. Zwar iſt die Vermehrung der recenſirenden Zeitſchriften gewiß nicht wünſchenswerth, da die zu große Zahl derſelben im Allgemeinen dem gründlichen Studium vielmehr nachtheilig, als förderlich iſt. Dieſe neue Zeitſchrift aber hat Manches vor andern voraus, wodurch ſie den Bedürfniſſen einer großen Zahl von beſonders jüngeren Theologen vorzüglich entſpricht.

Sie gewährt eine vollſtändige Ueberſicht in allen gleichzeitigen Erſcheinungen im Gebiete der theologiſchen Litteratur, ſie gibt durch genaue Inhaltsanzeigen und beurtheilende Auszüge von allen wichtigen Schriften, welche von wiſſenſchaftlich tüchtigen Männern verfaßt ſind, eine vorläufige Kenntniß aller bedeutenden Erſcheinungen, und eine beſonders erfreuliche Zugabe iſt die Zeitgeſchichte der litterariſchen Inſtitute des In- und Auslandes, und die Mittheilung der Nachrichten aus dem Gebiete der kirchlichen Statiſtik, an welchem das allgemeine Intereſſe unter den jungen Theologen zu fördern, für unſere Zeit ſehr wichtig iſt.

Durch Streben nach Unbefangenheit und durch Freiſeyn von dem jetzt nur zu ſehr vorherrſchenden Tone des vornehmen Abſprechens zeichnen ſich die Beurtheilungen beſonders aus. Wir erlauben uns, auf die von dem Lic. Vogt verfaßte Recenſion über Steiger's Commentar zum 1 Br. Petri jüngere Theologen beſonders aufmerkſam zu machen, wegen der darin ausgeſprochenen für die Kirche und Wiſſenſchaft in unſerer Zeit ſehr zu beherzigenden Wahrheiten, in Beziehung auf die zwiſchen den unſere Zeit bewegenden und gegen einander reagirenden Gegenſätzen zu findende und zu haltende wahrhaft rechte Mitte, die allein der reine und freie Geiſt des Evangeliums gibt. Wir wünſchen von ganzem Herzen dem befreundeten Redacteure und dem achtungswerthen Verleger alle Ermunterung zur Fortſetzung dieſes nützlichen litterariſchen Unternehmens.

Neander.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwickelung von Dr. Gust. Friedr. Wiggers, Prof. der Theol. in Rostock. 2 Th. gr. 8. Preis 3 Thlr. 12 gl.

Der 2. Theil besonders (Gesch. des Semipelagianismus) 2 Thlr. 18 gl.

Die lang ersehnte Fortsetzung der Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus ist jetzt in der des Semipelagianismus, während seines interessanten Kampfes mit dem Augustinismus bis zur Synode zu Orange, erschienen, und so liegt das Ganze in zwei Theilen vor. Die gründliche Quellenforschung und daraus hervorgegangene Objectivität der Darstellung, welche dem ersten Theile einen so ungetheilten Beifall erwarben, tritt in dem zweiten nicht weniger hervor. Wegen des allgemeinen Interesse, welches der Gegenstand des Werks nicht bloß für den Theologen, sondern für jeden denkenden Christen hat, da sich in dem Augustinismus, Pelagianismus und Semipelagianismus die drei nur möglichen Richtungen der religiösen Denkart in den wesentlichsten Lehren des Christenthums aussprechen, ist es nicht nur ein erfreuliches Geschenk für den wissenschaftlichen Theologen, sondern auch für jeden, dem die Sache des Christenthums wahrhaft am Herzen liegt. Die Klarheit der Sprache wird auch dem in theologische und philosophische Studien nicht Eingeweihten die Lesung desselben belehrend und anziehend machen.

Georg von Frundsberg, oder das deutsche Kriegshandwerk zur Zeit der Reformation. Dargestellt durch Dr. F. W. Barthold, außerordentlichen Prof. der Geschichte an der Universität zu Greifswalde. Mit dem Brustbilde Frundsbergs, nach dem Original von Hans Holbein im berliner Museum, gestochen von Ferd. Berger. gr. 8. X und 516 S. Preis 3 Thlr.

Von den vier Büchern, in welche dieses Werk zerfällt, schildert das erste die Umgestaltung des deutschen Kriegswesens durch K. Maximilian I. und G. v. Frundsberg, so wie die weitere Ausbildung desselben unter Karl V. Das zweite umfaßt Frundsberg's Jugendthaten; die Anwendung der neuen Waffenart im venetianischen Kriege; die Geschichte der Brüder von Ems, Gastons von Foix, den Abfall des Connetable von Bourbon; den großen italienischen Krieg bis zum Jahre 1524; das dritte den Krieg von Pavia. Das vierte erzählt Frundsberg's Antheil am Bauernkriege; Bourbons Zug auf Rom und die Heimkehr der Deutschen.

Die Beilagen enthalten zwei alte historische Lieder über die Belagerung und die Schlacht von Pavia.

Philologisch-theologische Auslegung

der Bergpredigt Christi

nach Matthäus, zugleich ein Beitrag zur Begründung einer reinbiblischen Glaubens- und Sittenlehre

von Dr. A. Tholuck.

Groß 8. 35 Bogen. Preis 2 Thlr. 6 gl.

Diese umfassende exegetische Monographie enthält alle Untersuchungen, die jemals über diesen wichtigen Gegenstand angestellt worden sind, auf einen Punct vereinigt, und zwar nicht als eine todte Masse, sondern durchgängig neu durchgearbeitet und zum Theil mit neuen Resultaten.

Ueber seinen Endzweck spricht sich der Herr Verfasser in der Vorrede so aus: „das Ziel, welches dem Verfasser bei Abfassung dieses Werkes vor Augen stand, war dieses, an einem kleineren Stücke der heil. Schrift den Reichthum ihres Gehaltes zu zeigen, und damit zu einer immer gewissenhaftern, umfassendern, tiefern Durchforschung derselben einzuladen."

Er widmet die Schrift vorzüglich praktischen Geistlichen, wie ja denn auch der Inhalt gerade der Bergpredigt so durchaus praktisch und in so vielen Puncten für den Geistlichen so bedeutsam ist.

Funfzig Fabeln für Kinder.

In Bildern,

gezeichnet von

Otto Speckter.

Nebst einem ernsthaften Anhange.

Der Unterzeichnete empfiehlt diese Fabeln, nicht als Verleger, sondern als Vater und Großvater zahlreicher Nachkommenschaft. Eigne Erfahrung hat ihn belehrt, daß ein solches Fabelbuch von den Kindern mit größter Freude aufgenommen, und immer auf's neue vor andern Bilderbüchern und Spielwerk hervorgesucht wird.

Ueber Art und Zweck dieser Fabeln ꝛc. mögen hier noch einige Worte der Herrn Herausgeber folgen:

Gotha. 1833. September.

Friedrich Perthes
von Hamburg.

* * *

Die Fabel scheint in neuerer Zeit bei dem Unterrichte der Jugend weniger angewendet worden zu seyn als frü-

herhin. In wiefern die Schuld davon an den vorhandenen, meiſt ſchon älteren Fabeldichtungen liegt, bleibe dahingeſtellt; aber beklagen müſſen wir die Vernachläſſigung eines ſo reichen und, wenn in rechter Weiſe gegeben, für die Kinder ſo anziehenden Lehrmittels. Gewiß werden dieſe nach nichts lieber greifen als darnach, wenn anders die erforderlichen Eigenſchaften der Fabel wirklich vorhanden ſind, d. h. wenn ſie ſittlich rein, in ſich wahr, anſchaulich, lebendig, bündig und faßlich iſt, letzteres ſowohl in Bezug auf die Sprache als hauptſächlich auf den Gegenſtand, der dem Kinde bekannt und vertraut ſeyn muß. Das gilt von den Worten der Fabel, wie von ihrer bildlichen Darſtellung, welche ja das kindliche Alter vorzugsweiſe erfreut, aber freilich auch den frühe ſchon ſo regen Sinn für das Schöne nicht verletzen, ſondern wahrhaft befriedigen und nähren muß.

Dieß ſind die Anforderungen, welche Zeichner und Dichter dieſer Fabeln an ſich gemacht haben und nach denen ſie auch gerichtet zu werden verlangen. Alle funfzig Fabeln, hauptſächlich für das früheſte Kindesalter von 4 bis 8 Jahren berechnet, ſind nach Form und Inhalt ganz neu, ganz aus dem Kreiſe der Kinderwelt und reden in kindlicher Sprache bald Scherz, bald Ernſt. Eine Moral iſt nirgends beigefügt. Wo man ſie noch nöthig fände, da wäre die Fabel nichts werth.

Der Anhang enthält Verſe chriſtlich-religiöſen Inhalts, gleichfalls alle neu, und eine kleine Auswahl von Bibelſprüchen für daſſelbe Alter. Wir ſind gewiß, daß die Kinder ſie gern annehmen werden.

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Schott, Dr. H. A., die Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die geiſtliche Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargeſtellt. 2. Theil, 2. verbeſſerte Ausgabe. gr. 8. **2 Thlr. 6 gr.**

Auch unter dem Titel:

Die Theorie der redneriſchen Erfindung, mit beſonderer Hinſicht auf geiſtliche Reden dargeſtellt und an Beiſpielen erläutert.

Dieſer 2. Band eines dem theologiſchen Publicum bereits bekannten, ſich durch ſeinen innern Werth genügend empfehlenden, Werkes eines unſerer ausgezeichnetſten Männer ſeines Faches, iſt in der jetzigen neuen Ausgabe durch ſehr weſentliche Umarbeitungen bedeutend vervollkommnet und durch hinzugefügte Beiſpiele aus den beſten neuen Predigtſammlungen, wie durch die

Nachträge in der Litteratur der letzteren Jahre trefflich bereichert worden.

Die übrigen Bände dieses Werkes enthalten:

1. Theil. 2 verb. Ausg. gr. 8. 1828. 2 Thlr.
Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik.

3. Theil. 1. Abth. gr. 8. 1827. 1 Thlr. 6 gl.
Die Theorie der rednerischen Anordnung mit besonderer Hinsicht auf geistliche Reden dargestellt und in Beispielen erläutert.

3. Theil. 2. Abth. gr. 8. 1828. 1 Thlr. 18 gl.
Die Theorie der rednerischen Schreibart und des äußeren Vortrags, mit besonderer Hinsicht auf geistliche Reden dargestellt und in Beispielen erläutert.

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vet. Test. P. XI. 8 maj. 2 Thlr. 3 gl. Charta script. 2 Thlr. 15 gl. Charta Berol. 2 Thlr. 18 gl. Charta Velina 3 Thlr. 3 gl.

Auch unter dem Titel:

Libri historici V. T. annotatione perpetua illustr. Pars I. Josua.

Die früheren Bände enthalten: P. I. II. in 3 Vol. Pentateuchus. 8 Thlr. 21 gl. — P. III. in 3 Vol. Jesajas. 6 Thlr. 21 gl. — P. IV. in 3 Vol. Psalmi. 9 Thlr. — P. V. Jobus. 4 Thlr. 12 gl. — P. VI. in 2 Vol. Ezechiel. 5 Thlr. 15 gl. — P. VII. in 4 Vol. Prophetae minores. 7 Thlr. 3 gl. — P. VIII. in 2 Vol. Jeremias. 5 Thlr. 6 gl. — P. IX. in 2 Vol. Salomo. 5 Thlr. 3 gl. — P. X. Daniel. 2 Thlr.

Ankündigung der Fortsetzung des Handbuchs der christlichen Kirchengeschichte von Dr. J. E. C. Schmidt.

Dem Unterzeichneten ist es eine angenehme Obliegenheit, dem theologischen Publicum die gewiß erfreuliche Nachricht zu geben, daß das Handbuch der christlichen Kirchengeschichte von Geh. Rath und Prälat Dr. J. E. C. Schmidt, wovon der sechste Band im J. 1820 erschien, und die ersten vier Bände in den J. 1824—27 neu aufgelegt wurden, nun bestimmt fortgesetzt und vollendet wird, und schon zu Ostern 1834 der eben unter der Presse befindliche erste Band der Fortsetzung, der siebente des ganzen Werks, erscheint.

Herr Dr. Rettberg in Göttingen, Repetent der theologischen Facultät das. und Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig ꝛc., hat die Bearbeitung dieser Fortsetzung mit Liebe übernommen und es sich zur Aufgabe gemacht, sie ganz im Plane und im Geiste des verewigten Schmidt zu vollenden, so daß die zahlreichen Besitzer der ersten sechs Bände nun ein vollständiges, bis auf die neueste Zeit sich erstreckendes, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, nach dem Plane Schmidts bekommen.

Wenn sich viele Verehrer des Verewigten bis jetzt nur deßwegen

dieſes Werk nicht anſchafften, weil ſie befürchteten, es werde nicht fortgeſetzt und vollendet, ſo werden ſie ſich jetzt, nachdem dieſe Beſorgniß gehoben, um ſo angenehmer zu deſſen Anſchaffung veranlaßt ſehen, da ſie durch eine bedeutende, doch nur bis Ende Januar 1834 geltende Ermäßigung des Preiſes der erſten ſechs Bände zuſammengenommen ſehr erleichtert iſt.

Eine ausführliche Ankündigung über die Fortſetzung, worin ſich auch nähere Nachweiſung über dieſe Preisherabſetzung findet, iſt durch alle Buchhandlungen gratis zu erhalten.

Gieſen, im Auguſt 1833.

G. F. Heyer, Vater.

Neue Verlagsartikel der Buchhandlung des Waiſenhauſes in Halle, welche durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu erhalten ſind:

Atlas, Neuer allgemeiner Schul-, über alle Theile der Erde. Nach den neueſten Entdeckungen und Grenzbeſtimmungen bearbeitet von A. A. Müller. 26 in Kupfer geſtochene Karten und eine Tabelle, die Zuſammenſtellung einiger Zahlangaben, das Sonnenſyſtem betreffend. Quer 4. broſch. 1 Thlr. 7½ ſgl. (1 Thlr. 6 gl.)
(Jede Karte einzeln 2½ ſgl. (2 gl.))

Barth, Dr. C. W. A., das Wiſſenswürdigſte der Geographie für Schulen bearbeitet. gr. 8. 15 ſgl. (12 gl.)

Becker, K. F., Erzählungen aus der alten Welt für die Jugend. 3 Theile mit Kupfern. Neue (5te) verbeſſerte Auflage. 8. ſauber cartonirt. 3 Thlr. 15 ſgl. (3 Thlr. 12 gl.) 1r Theil. Ulyſſes von Ithaka. 2r Theil. Achilles. 3r Theil. Kleinere griechiſche Erzählungen.

Calixtus, Georg, Briefwechsel. In einer Auswahl aus Wolfenbüttelschen Handschriften, herausgegeben von Dr. E. L. Th. Henke. gr. 8. 1 Thlr. 7½ sgl. (1 Thlr. 6 gl.)

Carmina aliquot Goethii et Schilleri latine reddita; edid. Th. Echtermeyer et Maur. Seyffert. Additae sunt ex latinis poetis recentioribus eclogae. 8. maj. broſch. 20 ſgl. (16 gl.)

Ciceronis, M. T., selectarum orationum liber. Editio XVII. 8. 10 ſgl. (8 gl.)

Geſchichte, neuere, der evangeliſchen Miſſionsanſtalten zur Bekehrung der Heiden in Oſtindien, aus den eigenhändigen Aufſätzen und Briefen der Miſſionarien herausgegeben von Dr. H. A. Niemeyer. 79s Stück oder 7ten Bandes 7s Stück. 4. 12½ ſgl. (10 gl.)

Henke, Dr. E. L. Th., Georg Calixtus und seine Zeit. Erste Abtheilung, die Einleitung enthaltend. A. u. d. Titel: Die Universität Helmstädt im sechzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Kirchen- und Litterärgeschichte. gr. 8. 12½ ſgl. (10 gl.)

Lieder, geiſtliche, und vermiſchte Poeſieen in lateiniſchen treuen Nachbildungen. Ein Verſuch von J. C. W. Niemeyer. gr. 8. (In Commiſſion). 1 Thlr.

Vossii, G. J., Aristarchus, sive de arte grammatica libri septem. Edidit C. Foertsch. Pars I. 4maj. 3 Thlr. 15 ſgl. (3 Thlr. 12 gl.)

Bei N. G. Elwert in Marburg iſt erſchienen und in allen ſoliden Buchhandlungen zu haben:

Briefe Guntram Adelberts an einen Theologen. Von L. Schmid. 10 Bogen 12. br. 20 gl. — 1 fl. 30 kr.

Erter, J. L., Pfarrer, Grundzüge einer Apologie des Sonntags und der öffentlichen Gottesverehrung. Nebſt einem Anhang über Leichenpredigten. 4 Bogen gr. 8. br. 6 gl. — 24 kr.

Flügel, J. P., Pfarrer, das Leben Jeſu für die oberen Claſſen der Bürger- und Landſchulen. 9 B. 8. 5 gl. — 20 kr.

Geiße, die Rechtfertigung durch den Glauben. 14 Bog. gr. 8. 16 gl. — 1 fl. 12 kr.

Geſchichte der kurheſſ. Kirchenverfaſſung von W. Bach, Pfarrer. 11 Bog. gr. 8. 16 gl. — 1 fl. 12 kr.

Pädagogik und Katechetik. Grundſätze der Erziehung, des Unterrichts und ihrer Geſchichte nach Niemeyer und Ruhkopf; ergänzend, abkürzend, berichtigend ohne Polemik. Herausgeg. von Dr. Chr. Koch, Prof. in Marburg. 16 Bog. gr. 8. 20 gl. — 1 fl. 30 kr.

Quaestiones genealogicae historicae in antiquitatem heroicam graecam. Scripsit Dr. J. H. Chr. Schubart. Cum praefat. Frid. Creuzeri. 14 Bog. 8maj. 1 Thlr. — 1 fl. 48 kr.

Wagneri, C. Fr. Chr., Prof. Marburg., opuscula academica. Vol. I. 15 Bog. 8maj. 18 gl. — 1 fl. 20 kr.

Inhalt: I. Addenda quaedam ad librum de accentu Graecae linguae. — II. De articuli Graec. linguae origine, nec non de ipsius usu apud Homerum. — III—VI. De partium orationis indole atque natura. — VII. De temporibus verbi, inprimis Latini. — VIII. De Conjunctivi modi apud Latinos natura usuque. — IX. Odarum Klopstockii illius, quae der Bach inscripta est, interpretatio. — X. Excerpta quaedam ex prolusionibus Ind. Lect. 1) Adnot. ad Tib. Eleg. II, 4, 54 sq. 2) Adnot. ad Cic. orat. pro T. An. Milone c. 13. 3) Ad ejusd. orat. c. 31. 4) Ad Juven. Sat. II, 149. 5) Ad ejusd. III, 10 sq. 6) Ad ejusd. Sat. III, 239 seq. etc.

Zimmermann, Dr. J. L., de vi atque sensu formulae ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ. Editio secunda. 3 Bog. gr. 8. br. 6 gr. — 24 kr.

In der Dyk'schen Buchhandlung in Leipzig ist erschienen und versandt:

Neu geordnetes Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Nach den Grundgesetzen der Sprachentwickelung als durchgängige Hinweisung auf eine allgemeine Sprachlehre dargestellt von Rudolf Stier, Pfarrer in Frankleben bei Merseburg. Erster und zweiter Theil. Die Laut- und Wortlehre. Preis 2 Thaler 8 gl.

Dieses Werk ist dem Verfasser, wie er in der Vorrede sagt: „durch das eigne Bedürfniß bei dem ihm früher obliegenden Sprachunterrichte veranlaßt, unter Gottes Beistand sehr allmälig unter den Händen zu solcher Vollendung erwachsen, daß er damit zurückzubleiben nicht verantworten könnte." Den in solcher Consequenz ganz neu und eigenthümlich durchgeführten Hauptgesichtspunct des Ganzen gibt schon der Titel an, indem ein darin enthaltenes System allgemeiner Sprachphilosophie als durchgängige Begründung des hebräischen Sprachbaues, welcher als dessen reinste und einfachste Darstellung erscheint, die Aufmerksamkeit aller Philologen überhaupt in Anspruch nimmt. Damit ist eine Genauigkeit und Vollständigkeit in Sammlung und Unterordnung des ganzen Sprachschatzes bis auf die einzelsten Anomalien verbunden, wie sie bisher noch nirgends zu finden war, und werden dadurch ohne ausdrückliche Polemik sehr viele Ungenauigkeiten der andern hebräischen Sprachlehren berichtigt. Die in fortlaufenden Noten abgesonderten Beispiele und Belege, gleichsam ein thesaurus in nuce, bieten überall sogleich die Rechtfertigung der vielen neuen Behauptungen dar, wie freilich nöthig war, und werden dem gründlichsten Studium kaum etwas zu ergänzen oder verändern übrig lassen. Ganz neu ist vorzüglich das Lautsystem, die Entwickelung der Redetheile auseinander, wobei das Nomen in sicher geschiedenen primitiven Formen wieder die erste Stelle einnimmt; die Bestimmung der Bedeutungen für die Verba derivata, und die Behandlung der Partikeln. Ueberhaupt aber hat der Verfasser gestrebt, in systematischer Ordnung, organischem Zusammenhang und bündiger Kürze und Klarheit hier zu zeigen, wie eine Grammatik nach seiner Vorstellung beschaffen seyn soll, wovon es in der Vorrede heißt: „sie müsse ihren Zweck als erklärendes Repertorium des Vorhandenen bequem erfüllen, wie das Lexicon in seiner Art." Dabei ist zugleich durch Unterscheidung der Hauptregeln unter Hauptnummern von den ein- und zweimal eingerückten Anmerkungen wieder möglich gemacht, daß sich jeder Leser das Ganze gleichsam in einen ersten, zweiten und dritten Cursus theile, und so vorläufig für den Schulgebrauch gesorgt, worüber ebenfalls die Vorrede eine aus eigener Praxis hervorgegangene Anweisung enthält; bis, wenn erst das neue System Eingang gefunden, ein Schulauszug nachgeliefert werden mag. — Der dritte Theil oder die Satzlehre des ausführlichen Lehrgebäudes wird sobald als möglich nachfolgen, während die bis jetzt vorliegende Laut- und Wortlehre auch schon ein selbstständiges Ganzes bildet, in welchem vieles bisher der Syntax Ueberwiesene schon seine Begründung findet.

Bei dem Verleger dieser Zeitschrift ist so eben erschienen:

Neander, A., Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel.
2. Theil. Mit einer großen Landcharte.

Varnhagen von Ense zur Litteratur und Geschichtschreibung.

Zeitschrift für Archivkunde, Diplomatik und Geschichte. Herausg. vom K. Preuß. Geheimen Staats- und Kabinets-Archivar Hofer, Dr. Erhard und Bacon von Medem, K. Archivaren in Münster u. Stettin.
1. Heft.

Unter der Presse befindet sich:

Ullmann, Leben Wessels und seine Zeit.

Hurter, Kirchenrath in Schaffhausen, Geschichte des Papstes Innocenz III. und seiner Zeit. 1. Band.

Bengel, Opuscula academica.

Magazin über die Epistel-Texte vom Archidiaconus Rehoff. 2. Theil.

Bindseil, Abhandlung über allgemeine und vergleichende Grammatik.

Geijer's Geschichte Schwedens. 2. Theil.

Johann Graf Mailath Geschichte der Oesterreichischen Monarchie. 1. Theil.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler 1
2. Sack über die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit 55

Gedanken und Bemerkungen.

1. Rettig exegetische Analekten (Exod. 1, 16.) . . . 81
2. Hartmann Nachlese zu Dr. Lücke's Einleitung in die Offenbarung Johannis 100
3. Mohnicke über die von Luther gebrauchten Wörter leppisch, meydsam und leydsam, mit Bezug auf Hrn. Dr. Ullmann's Erklärung derselben in den Studien u. Kritik. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 863 127

Recensionen.

1. Olshausen's Nachweis der Echtheit sämmtlicher Schriften des N. Test.; rec. von Dr. de Wette 135
2. Bähr's Commentar über den Brief an die Kolosser; rec. von F. W. C. Umbreit . . . 153
3. Steiger's erster Brief Petri; rec. von Sepler . 172

Uebersichten.

Rötenick Uebersicht der katechetischen Litteratur v. J. 1831 198

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 zweites Heft.

Hamburg, bei Friedrich Perthes.
1834.

Nachricht.

Jede neu beginnende Zeitschrift bedarf einiger Jahre, um in ihrem Werthe und in sofern sie ein Bedürfniß in Wissenschaft und Litteratur befriedigt, anerkannt zu werden — so auch der Lauf bei den theologischen Studien und Kritiken, denen erst beim dritten Jahrgange (1830) volle günstige Aufnahme zu Theil wurde.

Vom 1. und 2. Jahrgange (1828 und 1829) ist daher eine Anzahl Exemplare übrig geblieben, die der Verleger zur Hälfte des Preises denen darbietet, die im Besitze der folgenden Jahrgänge sind: die Jahrgänge 1828 und 1829 zu fünf Thalern statt des Preises von 10 Thlrn.

Alsbald nach dem Erscheinen eines Heftes werden die Honorare für die darin befindlichen Aufsätze entrichtet; da dieß, um Porto-Kosten zu ersparen, gewöhnlich auf dem Wege des Buchhandels geschieht, so könnten Irrungen und Verzögerungen — leicht eintreten. Deßhalb wird ergebenst gebeten, den Verleger zu befragen, falls beim Erscheinen eines neuen Heftes das Honorar für Beiträge in einem frühern noch nicht sollte zu Händen gekommen seyn.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

Abhandlungen.

1.

Eine proteſtantiſche Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler.

Von

Dr. C. J. Nitzſch.

Zweiter Artikel, von der Erbſünde.

Beſonders bei dieſem Dogma und dem dazu gehörigen von der Rechtfertigung beſteht für den katholiſchen Theologen ein Hinderniß, die proteſtantiſche Lehre rein aufzufaſſen und wahr darzuſtellen, welches bei der ſonſt gerechten Zumuthung, daß er aus den Bekenntniſſen ſchöpfe, leicht außer Acht gelaſſen wird. Die tridentiniſche Synode hat ihrer Expoſition des Rechtfertigungsbegriffs (Sess. VI. c. 1—16), der man den Charakter der Mäßigung und Vorſicht nicht abſprechen kann, drei und dreißig canones oder Anathematismen zugefügt, die von can. 4 an zur Abſicht haben, die ihr entgegenſtehenden Lehren der Reformation unmittelbar zu bezeichnen und als Irrlehren zu verwerfen. Ob nun gleich durch dieſe canones auch wirkliche proteſtantiſche Lehren verworfen werden, d. h. ſolche, die, der heiligen Schrift nachgebildet, in die öffentlichen Bekenntniſſe dermaßen aufgenommen

worden sind, daß sie ihren allgemein gültigen Kern abgeben: so ist doch dieß z. B. bei dem 4. 5. 6. 7. und 8. canon immer nur theilweise oder gar nicht der Fall. Vielmehr werden hier auffallende Privatäußerungen der Reformatoren mit Annäherung an ihren eigensten Kraftausdruck zur Verdammniß ausgestellt, welche als Lehrsätze das protestantische Bekenntniß nichts angehen. Diese aber mit jenen zusammen bilden den authentischen Begriff, den sich die römisch-katholische Kirche von der protestantischen Lehre gebildet hat. Der wissenschaftliche Theolog könnte sich nun zwar gemüssigt finden, die Unterschiedlichkeit der einen und andern Lehren anzuerkennen, wobei die verhältnißmäßige Wichtigkeit aller seiner kirchlichen canones wohl bestände. Er dürfte sagen, hier werden diese und jene Meinungen Luther's oder Melanchthon's verdammt, hier aber die augsburgische Confession u. s. w. Allein abgesehen davon, daß er gewohnt ist, den verwerflichen und verworfenen Inhalt der canones als ein System zu betrachten und sämmtliche canones als integrirende Theile der katholischen Ansicht vom Protestantismus, scheint es ihm auch zu wenig, daß die Synode mit dem bloßen Schatten des Protestantismus kämpfe, und findet er nachgehends, daß die Bekenntnisse, was Luther und Calvin gesagt, nicht sagen, daß sie es theils beschränken und bestimmen, theils ganz verneinen, so glaubt er ihnen von seinem Standpuncte aus nachhelfen, sie lehren zu müssen, was sie, einmal von Luther und Calvin ausgegangen, hätten sagen und setzen sollen. Daraus bildet sich denn eine Kunst, die Symbolik des katholisch-protestantischen Gegensatzes großentheils außerhalb der Symbole anzulegen, in welcher unser Verfasser sich, was das vorliegende Lehrstück anlangt, noch sehr übertroffen hat. Der Versuch, sich darüber zu rechtfertigen, den er in der Einleitung zur zweiten Auflage (die wir so eben erhalten und erst von hier an berücksichtigen können) S. XXI ff. gemacht,

iſt ſehr verunglückt. „Die Reformatoren ſtehen nämlich in einem ganz eigenthümlichen Verhältniſſe zur Glaubenslehre ihrer Anhänger, in einem ganz andern, als katholiſche Kirchenlehrer zum katholiſchen Dogma.“ Wohlan! es fragt ſich nur, was dieſes Andere ſeyn wird. Rechnet man von den Zeiten der tridentiniſchen Contrareformation ab, ſo haben freilich Bellarmin und Boſſuet ihre Zeitgenoſſen und Nachfolger aus begreiflichen Gründen nicht wieder in eine ſolche Abhängigkeit von ſich verſetzen können, als zu ſeiner Zeit ein Thomas, ein Scotus, welche durch die von ihnen beherrſchten Orden die Kirche beherrſchten: aber wir müßten die Dogmengeſchichte ganz ausſchreiben, wenn wir alle Belege dafür aufweiſen wollten, daß ſich vor und nach jener Epoche das Naturgeſetz der geiſtigen Gemeinſchaft oder der Wechſelwirkung zwiſchen den Individuen, in welchen ſich ein Zeitalter ausſpricht, und dem Zeitalter, das ihnen nachſpricht, wirkſam erwieſen. Klagte der Prediger in der Wüſte, Bradwardin: totus paene mundus post Pelagium in errorem abiit, ſo mußte er freilich ſeinen Troſt weit rückwärts in Auguſtinus ſuchen, aber ſeine Klage traf doch zunächſt den großen Fürſten der Mönchsſchulen, Scotus. Hildebert fühlt gegen irgend eine Lehre des Auguſtin großes Bedenken, aber er ſchlägt ſich vor die Stirn und ruft, wer ſollte ſich erkühnen, einem ſolchen Lehrer zu widerſprechen! Warum zog er denn die katholiſche Kirche nicht gegen ihn zu Rathe? Weil ſie in Sachen der Lehre, wie durch keinen andern, durch Auguſtinus bedingt war. Walter, der Victoriner, proteſtirt gegen die vier Labyrinthe Frankreichs im Namen der allgemeinen Rechtgläubigkeit, aber eines dieſer Labyrinthe, Peter der Lombarde, wird jener Rechtgläubigkeit dermaßen Meiſter, daß die römiſch-kirchliche Orthodoxie noch heute in den allerfraglichſten Stücken ſich ſeiner Lehrbeſtimmungen nicht entrathen kann noch will. Jenes dogmatiſche Syſtem, welches die Reformatoren bekämpften, war am allerwe-

nigsten aus Concilien hervorgegangen, es lehnte sich auf seine Weise an den durch große Scholastiker vermittelten und interpretirten Augustinus an. Zwar stopften Papst oder Sorbonne, kurz die Hierarchie hie und da einem Scholastiker den Mund, aber irgend einem andern, der das jedesmal noch übernatürlichere oder sacramentlichere, das in der mönchischen und Volksvorstellung lag, mundrecht und denkbar zu machen wußte, mußte sie, wenn sie selbst bestehen wollte, freie Sprache lassen. Aus dem Beichtstuhle kam die Aufgabe in die Schule, und wie das glücklichste Haupt der Schule sie gelöst, so kam sie, nun herrschend und unterjochend, in die Kirche zurück. Jene Häupter aber lassen sich nennen, bezeichnen und zählen in ihrem Entgegen-, Zusammen- und Nacheinanderwirken; die Dogmengeschichte ist entweder nichts, oder man erkennt ihnen ein, wenn schon bedingtes, doch verhältnißmäßig bedingendes Ansehen in einem gegebenen kirchlichen Gebiete und Zeitraume zu. Und der Unterschied, den der Verf. festsetzen will, besteht demnach, so weit überhaupt noch ein solches Leben der Entwickelung, wie selbst ein Vincenz von Lerinum es für die Kirche erforderte, wirklich vorgefunden wird, auf keine Weise. Wenigstens ist das Verhältniß kein ganz anderes. Die gemeinschaftbildende Kraft eines individuellen Geistes ist freilich desto größer, je mehr er sich mit dem Gemeingefühl einer Zeit, und in ihm mit der freigewordenen Wahrheit selbst identificirt hat; aber eben hiermit ist schon gesagt, daß es auch für ihn entgegenwirkende und neutralisirende Gewalten gibt, denen sein ganzes Wirken anheimfällt, so daß z. B., wenn es unter Luthers Anhängern bei Zeiten solche gibt, die noch lutherischer seyn wollen, als er es selber ist, dennoch für die bei weitem größere Mehrheit das Lutherische nur als Medium der über ihn selbst gebietenden und außer ihm selbst nothwendigen Reformation gilt. Doch hören wir unsern Verfasser. „Luther, Zwingli und Calvin sind die

Schöpfer der unter den Ihrigen geltenden Ansichten, während kein katholisches Dogma auf irgend einen Theologen als seinen Urheber zurückgeführt werden kann." Und später: „das Dogma (der Protestanten) ist mit den Ursachen, die bei seiner Hervorbringung zusammen wirkten, gleich subjectiv, und hat keinen andern Halt und Werth, als eben sie." Als ich diese Stellen las, bedauerte ich, die Feder ergriffen zu haben. Hier entreißt mir der Verf. jede irenische Grundlage, die er sonst gegeben. In der dreisten, alle Geschichte verhöhnenden Behauptung, die S. XXIV zu lesen ist, „es war in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunct hervortreten wollte — welches sich als universellen Menschen darstellte, in dem sich jedermann spiegeln sollte — kurz es war formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst" — nein in dieser Behauptung erkenne ich den Möhler, den deutschen Theologen nicht mehr, der eingetreten in die Reihe der Forscher der Polemik eine edlere Wendung zu geben versprach. Jetzt schleicht er um die wohlbekannte geschichtliche Gestalt und Entwickelung Luthers herum, und mißbraucht den Schein, den des Mannes reformatorische Tugend und Eigenthümlichkeit gegeben, um daraus jenes Phantom eines vor Selbstsucht wahnsinnigen Usurpators der Würde des Sohnes Gottes zu bilden, ein Phantom, das man freilich nöthig hat, wenn das von alten und neuen Jesuiten angenommene System der Todesfeindschaft gegen die Reformation vor der Masse der Unkundigen gerechtfertigt erscheinen soll. Diesem Systeme, das den Vicar Gottes umgibt, steht es zu, jeden, der sich ihm mit Erfolg entzieht, und der es mit nachhaltiger Kraft für Mit- und Nachwelt vernichten hilft, zu beargwöhnen, als habe er auch Vicar oder mehr, als habe er Sohn Gottes seyn wollen; ihm kommt es zu, aus seinem innern Schrecken die Gegenbilder, Revolution, Egoismus, Selbstvergötterung, Erzketzer

u. s. w. erst zu erzeugen und dann auf das erste beßte widerwärtiger Ereigniſſe anzupaſſen: allein dem Geſchichtskenner kommt es zu wiſſen und zu ſehen zu, daß ein ſolcher Verſuch und Einfall, der univerſelle Menſch zu ſeyn, wenn er überhaupt außerhalb der Irrenhäuſer vorkommt, in dem Kopfe und Sinne des Anführers der Reformation des ſechzehnten Jahrhunderts nicht vorhanden ſeyn konnte, noch in Luther vorhanden war. Hr. Dr. M. ſchreibt es S. XXIV Chriſto (und übertragungsweiſe der Kirche) als Vorzug zu, die erlöſte Menſchheit als Individuum zu repräſentiren; die erlöſte Menſchheit nun repräſentirt auf ſeine Weiſe jeder Gläubige, und ein Chriſt, wie Luther, repräſentirt dieſe Erlöſung namentlich auch eben ſo ſehr in dem Losſeyn von den Satzungen eines vorgeblichen göttlichen Vicariats als in der Freudigkeit eines unmittelbaren Anhangens an Gottes Wort und Chriſti Kreuz, und das hat ihn allerdings zu einem viel univerſaleren Manne ſeines Jahrhunderts gemacht, als er's zu ſeyn und zu werden gedachte, daß er als ein lebendiges Beiſpiel vorleuchtete, wie man ohne münzeriſchen Fanatismus, ohne neuen Propheten anheim zu fallen oder den Antitrinitariern und Naturaliſten nachzulaufen, zum freien Genuſſe der Erlöſung aus Erkenntniß des Evangeliums gelangen und der Hölle zum Trotz darin leben und ſterben könne: aber zu dieſer unwillkürlichen und doch nothwendigen Abſpiegelung der Reformation in ſeiner Glaubensfreudigkeit konnte er eben nur in dem Grade taugen, als er mit Bewußtſeyn und Beharrlichkeit von ſeinem Namen, ſeinen Werken und Schriften weg und auf das objective Chriſtenthum im Worte hinwies. Nie iſt ein großer Mann argloſer dazu gekommen, es zu ſeyn; mit einer Unbefangenheit, die bis zur Nachläſſigkeit zunimmt, unterläßt er es, die Eindrücke ſeines perſönlichen Handelns zu berechnen. Immer hat er ſich ſelbſt bloß und preis gegeben, und doch in demſelben Momente die Sache evangeliſcher Freiheit und

Wahrheit so sicher und besonnen gehandhabt, so treu vor Assimilation mit dem Fremdartigen zerstörender Principien, und vor synkretistischer Verstärkung verwahrt, daß denen die geschichtliche Fähigkeit abgesprochen werden muß, die ihn, abgesehen von der Heuchelei, der sie ihn dabei bezüchtigen, der ungeheuern Beschränktheit und unendlichen Kleinheit anklagen, daß er damit umgegangen sey, die Deutschen, ja die Welt zu Lutheranern abzurichten, und sein geringes Individuum als das prototypische Maaß der Erkenntniß und Tugend geltend zu machen. Hrn. Dr. M. zufolge sind Luther, Zwingli, Calvin, die Schöpfer der protestantischen Dogmen, und diese haben außer ihrem Kopfe keinen Halt. Der Schöpfer sind freilich schon drei, obgleich Zwingli, wie es weiter unten heißt, bloß der Geschichte angehört. Einige Mitschöpfer wird man sich schon noch gefallen lassen müssen. Die Dogmen der Katholiken sind natürlich unerschaffen, wenigstens nicht von Menschenhänden, wie die unsrigen, gemacht. Wenn uns nur Dr. M. für's Erste sagen wollte, was ein Dogma sey, daß man sähe, wie denn ein Mensch dergleichen ex nihilo negativo oder privativo erschaffen könne, oder daß man in Bezug auf die übereinstimmenden Dogmen Calvin's, Zwingli's und Luther's vermuthen dürfte, ob etwa diese Augustinus in ihren Köpfen hervorgebracht habe oder gar der heilige Paulus. Und da doch Johann Wickleff im Grunde schon alle Lehren der Reformation gehegt, mehrere auch schon, z. B. bei Hugo dem Victoriner und sonst rückwärts in der mit der heiligen Schrift lebendig verkehrenden mittlern oder alten Glaubenslehre sich finden, so wäre nach den wahren Schöpfungstagen und dem wahren Schöpfer dieser Dogmen noch weiter zu forschen. Auch möchte man dann untersuchen, ob die der augsburgischen Confession zum Grunde gelegten symbola ecclesiae, das apostolische, nicänische, athanasianische, sofern sie den protestantischen Glauben ausdrücken, erschaffene, sofern

den katholischen, unerschaffene Dogmen enthielten, und wenn sich vielleicht ergäbe, es sey an jedem Dogma eine menschliche Art es zu erhalten und zu überliefern von seinem unvergänglichen Wesen und unmittelbaren Wirken zu unterscheiden, so dürfte weiter gefragt werden, an welcher Art von Dogmen sich mehr Unerschaffenes, an welcher mehr Erschaffenes erkennen lasse, ob das eine oder andere mehr an solchen, die sich ohne alle scholastisch vermittelnde Formeln ausdrücken und verstehen lassen, weil sie nur des unmittelbar biblischen Ausdruckes bedürfen, oder an den entgegengesetzten. Damit träte eine psychologische und ethische Frage in Verbindung. Denn da auf Seiten der Reformation von Anfang an behauptet wird, solum verbum Dei condit articulos fidei, und sie eben gar nichts von Dogmen erschaffen und erfunden, sondern alles gefunden, vieles auch aufwärts in Biel, Gerson, Thomas, Hugo, den Vätern vorgefunden haben will, welche es ja alles wieder aus dem göttlichen Worte genommen; da sie sogar in der augsburgischen Confession ihre Uebereinstimmung mit der alten römischen Kirche und ihre Abwehr neuer, glücklicher Weise noch nicht sanctionirter, gewissermaßen noch flüssiger Lehren feierlich ausspricht, folglich die Fortsetzung der reinen und wesentlichen allgemeinen Kirchenlehre zu seyn vorgibt: so verlohnte es sich der Mühe, die Ursachen und Wirkungen eines so außerordentlichen Betrugs zu erforschen, als jene Schöpfer der Dogmen entweder sich selbst oder mit unerhörter Fälschung der Geschichte den gelehrtesten Männern ihrer Zeit gespielt. Sonderbar contrastirt mit den so eben wiederholten Selbstbekenntnissen der Reformation der Befund des Dr. M.: Die Reformatoren sahen in ihrer Leidenschaft das Schlechte in der Kirche, dem sie sich mit Recht widersetzten, für den Bestand und das Wesen der Kirche selbst an. Die Wahrheit ist diese: der wirkliche Begriff der Reformatoren von der katholischen Kirche machte es ihnen unmöglich,

das Böse, welches sie bekämpften, mit ihr zu verwechseln, und es gibt keine Stelle in den Urkunden der Reformation, welche gegen die bisherige Kirche sich erklärte. Erst sofern die Gegner gerade in dem Mißbräuchlichen und Bösen das Wesen der Kirche mitsetzten, sahen die Reformatoren ein in die Kirche hereingebautes antichristisches Reich, wie Luther denn gesteht, daß ihm erst Prierias, Emser, Eck und Andere durch die Art, wie sie seine Erinnerungen gegen den Ablaß aufgenommen und beantwortet, das Verständniß über Babylon eröffnet hätten. Das Gute des Protestantismus (des sechzehnten Jahrhunderts), die Abwehr des wirklichen Bösen in der Kirche, ist ihm nach Dr. M. nicht eigenthümlich, denn schon vor ihm und neben ihm wurde das Böse und zwar von kirchlichen Grundlagen aus bekämpft. Was das wohl für ein Protestantismus seyn mag, der vor und neben dem unkirchlich kämpfenden Luther das Böse in der Kirche kirchlich bekämpfte? Der kleine Jakob und Huß haben wohl schwerlich kirchlich gekämpft, auch Wickleff nicht, noch Savonarola; denn Luther kämpft wenigstens von 1517—20 noch viel kirchlicher, hin und wieder mit päpstlichen Decretalen, mit flehentlichen Bitten, die er an alle Stufen des bestehenden Kirchenregiments richtet, abgerechnet, daß er an der Bibel doch auch keine unkirchliche Grundlage hatte. Der heimliche oder laute Witz eines Erasmus war gewiß kein kirchlicheres Mittel des Kampfes. Und wenn nun das Böse in der Kirche am Ende doch nicht nur an Prierias, sondern auch an seinem Herrn, nicht nur an Leo, sondern auch an dem einzig Willigen, der zugleich am kirchlichsten zu reformiren die Macht hatte, einen nothwendigen Beschützer und wenigstens zeitlichen Vertreter fand, nämlich an Hadrian VI., dann fragen wir billig, wie sollte es überhaupt in der Bedeutung des Wortes, in der es Dr. M. doch verstehen muß, kirchliche Grundlagen zum Protestiren, und zum wirklichen

nicht nur versprechenden, sondern werkthätigen und siegreichen Reformiren damals gegeben haben? Zwischen der wirklichen Reformation und der Contrareformation fahren einige vermittelnde katholische Entwürfe, besonders einer vom gelehrten und milden Georg Cassander, das cleve'sche Project von Erasmus, mancherlei andere Gutachten hin und her: aber es ist kein Entwurf darunter, der, wie Rom damals war oder wie es noch jetzt ist, wäre er auch von zehn Maximilianen gebilligt gewesen, die römische Genehmigung würde erlangt haben. Ich bitte daher Hrn. Dr. M., uns das Gute, das zugestandnermaßen dem Protestantismus eigen ist und ihm doch nicht eigenthümlich seyn soll, und somit das Böse zugleich, das durch die Reformatoren abgewehrt, aber nur von ihnen unkirchlich bekämpft wurde, während frühere Männer es kirchlich bekämpften, endlich die kirchlichen Grundlagen selbst, von denen er redet, deutlich und bestimmt zu bezeichnen, damit wir aus dem Gebiete allgemeiner hergebrachter Urtheile heraus auf geschichtlichen Boden treten können, das Weitere zu besprechen. Bis dahin erlauben wir uns Folgendes festzuhalten: Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts kündigt sich bereits im zwölften als ein unter Christen aller Volksstufen verbreitetes Bewußtseyn von der Ausartung der Kirche und von der herstellbaren Einfalt des Urchristenthums an; sie wird damals um so nothwendiger und fast bis auf das Gefühl des Rechts und Bedürfnisses unterdrückt, da sie in eine Zeit der höchsten politischen Blüthe der bestehenden Kirchengewalt fällt, von den Elementen der Umwälzung, Gesetzlosigkeit und Schwärmerei sich noch nicht zu sondern weiß, ein noch frisches und mit der Kirche verwachsenes Leben der Wissenschaft wider sich hat und der befehlenden Kirche eben nur ein so einseitiges Gefühl ihres Verfalls zu erwecken vermag, als es sich in den ersten Bestrebungen des Predigerordens kund thut, in Bestrebungen, welche am Ende doch das Blutgericht

und den summarischen Proceß an die Stelle des bekehrenden Wortes setzen helfen. Die Reformation kündigt sich auf's Neue im Verlaufe der dritten Periode der Scholastik theils in der Abwehr der äußersten politischen Anmaßungen der Päpste und in der Vertheidigung der Nationalrechte an, an welcher die Häupter der Schule Theil nehmen, theils in durchgreifenden Prüfungen und Reinigungen sowohl kirchlicher Lehren, als Sitten, in denen sich die bessernde Richtung des zwölften Jahrhunderts jetzt schon im Bunde mit der Wissenschaft zeigt. Aber jener erste Versuch hilft diesen andern bekämpfen; jener erste, sich selbst des Guten bewußt und mit Anlehnung an die Macht der Concilien und der Nationalrechte einer allmählichen Besserung gewärtig, ist in Furcht und Eifersucht zu sehr befangen, als daß er auch nur das geringste von wirklicher Abstellung oder Herstellung im gemeinen kirchlichen Leben bewilligen sollte. Noch weiter kündigt sich die Reformation in der neubelebten Philologie an; mit dem frei geöffneten Blicke in die Urgeschichte des Christenthums und den Entwickelungsgang der Kirche kann weder das Ansehen der beschränkenden Glosse, noch der Decretalen, lange bestehen. Aber weder die philologische, noch die innerliche oder mystische Richtung, weder ein Erasmus, Budäus, Morus, noch ein Thomas von Kempis oder Staupitz vermögen auf eine unmittelbare Weise ihre Zeitgenossen in die nun schon so vielfach geahnete und geforderte Reformation einzuführen. Sie übersehen die Kirche, wie sie ist, auf jede Weise, sie erkennen, wie Thomas More, nachdem er den Matthäus nur bis in's fünfte Kapitel gelesen, „daß sie keine Christen sind," aber lassen die mehr als fehlerhafte Kirche gewähren, die im Ganzen auch sie gewähren läßt. So bleibt denn nichts übrig, als derjenigen Reformation die Ehre zu lassen, um welche nicht allein gekämpft, für welche auch gesiegt worden, mit welcher das umgebildete

Kirchenthum zu Stand und Wesen gekommen ist. Es versteht sich von selbst, daß der Sieg in solcher Bekämpfung des Fehlerhaften nur aus einer endlichen Vereinigung aller vormals getheilten reformirenden Potenzen hervorgehen konnte, wie wir sie in dem Geiste und Werke der Männer, die eben auch Reformatoren geheißen werden, vor Augen haben. Wenigstens vor und neben ihnen zeigt uns die Geschichte kein Protestiren gegen das erkannt Schlechte, noch ein Reformiren zum anerkannt Guten, das nicht mit dem ihrigen in den Zusammenhang der Unterordnung oder Vorbereitung träte. Vielleicht aber ist nach ihnen desto mehr und zwar mit Vermeidung der von ihnen begangenen Fehler reformirt worden. Denn auch dieser Wendung des die Reformation verkleinernden Urtheils bedient man sich: und es müßte wunderbar zugegangen seyn, wenn die einsichtsvolleren und wohlmeinenderen Männer um die Zeit des tridentinischen Concils nicht hätten aus dem bald eiligen, bald schweren Gange, den die Dinge seit 1517 genommen, etwas lernen, wenn die edlern Männer beider Seiten nicht hätten so manches Geschehene ungeschehen, manches Versäumte nachgeholt wünschen sollen. Dagegen haben aber auch die Unbefangenen jener Seite nie geleugnet, daß die (uneigentliche) tridentinische Reformation ohne die eigentliche gar nicht statt gefunden haben würde, daß die vorausgehende die Nothwendigkeit der nachfolgenden gewesen. Das post Lutherum ist hier auch ein propter eum. Wie ist es denn nun aber? Ein Dr. M. gesteht zu, die Zeit war reformatorisch und mußte es seyn, die Protestation und Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hatte gewissermaßen Recht, sie bekämpfte etwas Böses. That sie dieß nun, fragen wir, z. B. mit den sieben abusus, über welche die augsburger Bekenner handeln, oder bekämpfte sie hier das Gute? Im letztern Falle läßt sich nun gar nicht absehen, wo sie anders, was ihr doch zugestanden wird, das Böse wirklich bekämpft haben solle. Denn auf Befragen, ob

ſie noch mehr zu tadeln und abzuſtellen habe, erklärte ſie, jene ſieben Dinge ſeyen die weſentlichen. Im erſtern Falle aber iſt doch merkwürdig, daß die Confutation und das tridentiniſche Concilium in keinem einzigen der ſieben Stücke in die Reformation gewilligt, ſondern ſich gänzlich als Gegenreformation abgeſchloſſen hat. Was die Synode unter dem Titel von Reformation beſchließt, iſt, wenn man vom Ablaß und dem damit getriebenen quaestus abſieht, von der wirklichen Reformation gar nicht in beſondere Anregung gebracht; ſolche ſittliche Erinnerungen für den Clerus, Verpönungen des Concubinats, des Nepotismus und dergleichen konnten und ſollten, mit einem oder keinem Erfolge, von allen Provinzialſynoden erlaſſen werden. Will man einwenden, ja die wünſchenswertheſte und befriedigendſte Reformation iſt freilich nicht zu Stande gekommen, aber die Proteſtanten tragen die Schuld, denn nachdem ſie zu weit gegriffen und die kirchliche Form zerrüttet, mußte der Kirchenrath zu Trident mehr vom status quo feſthalten, als vielleicht gut war, und ähnlich geſtellt wie Gerſon und das coſtnitzer Concilium gegen die Böhmen, mehr Forderungen der Zeit und des urchriſtlichen Typus unberückſichtigt laſſen, als ſonſt geſchehen ſeyn würde: will man, ſage ich, das Zuwenig der tridentiniſchen Reformation auf dieſe Weiſe mit dem Zuviel der ſächſiſchen rechtfertigen, ſo dient zur Erwiderung, daß vielmehr die römiſche Kirchengewalt dieſes Zuviel, dafern es ſtattgefunden, voraus verſchuldete, indem ſie ſich der einmal von ihr nicht zuerſt ausgegangenen, wenn ſchon unabweislichen Reformation, auch dann auf keine Weiſe annahm oder bemächtigte, wann dieſe ſich ihr noch mit voller Lenkſamkeit darbot. Die wirklich zu Beſtand und Weſen gelangte Reformation hat länger als ein Jahrzehend, hat namentlich in dem entſcheidenden Momente des augsburgiſchen Bekenntniſſes ihre Unionspflicht auf's vollkommenſte erfüllt. War es etwa erſt im Jahre 1563

Zeit, den schändlichen quaestus zu verpönen, den das tridentinische Decret de reform. wirklich verpönt? Wenn nun im Jahre 17 Papst, Legat, Ordinarius u. s. w. ihn treiben ließen, so cessirte doch die Pflicht der Doctoren, der Prediger, der Gemeinden, der Christen nicht, noch ihr Recht, dagegen zu zeugen, und ihn mit dem Worte Gottes zu verpönen. Sie bedienten sich dieses Rechts, sie übten diese Pflicht. Die kirchliche Auctorität aber, die vielfach von ihnen implorirte, statt sie dabei zu handhaben und zu leiten, that nie etwas anderes, als sie versuchte, sie auf jede Weise zu Rückschritten und Widerruf zu nöthigen. Sie sollten erst, was sie gethan, vernichten, verleugnen, und dann abwarten, ob die Auctorität die schreienden Fehler auch nur anerkennen würde, welche in ihrem Namen gemacht worden waren. So folgte eins aus dem andern, bis die Zeugen der Wahrheit ihre vielfache babylonische Gefangenschaft kennen lernten, bis sie fühlten, daß der ursprüngliche, ihnen zurückgefallene Antheil an der Kirchengewalt, daß das Wort Gottes selbst sie ermächtigte, sich das ihnen sich entziehende Kirchenregiment zu ergänzen, und mit Hülfe desselben in Abstellung der Mißbräuche fortzufahren. Auch so waren sie nicht gehindert, die Anknüpfung mit denen weiter zu versuchen, welche die Mißbräuche als christlichen Gebrauch noch festhielten. Es heißt daher, die geschichtliche Lage der Sachen geradezu umkehren, wenn Herr D. M. behauptet, der Protestant habe von seinem Ursprunge her das Bedürfniß, die katholische Kirche in ihren individuellen tadelnswerthen Erscheinungen anzusehen, in ihrem allgemeinen Grundwesen aber zu vergessen und zu verleugnen. Der Protestant hat von Anfang gegen nichts anderes als gegen ein Verfahren der Kirche protestirt, wonach sie ihre eignen zeitlichen, mittelbaren, mehr oder minder fehlerhaften Erscheinungen ihrem eignen Grunde und Wesen nicht nur gleichzustellen, sondern auch vorzuordnen bemüht ist. Aus diesem Verfah-

ren, welches ja selbst der Grundfehler ist, sieht der Protestant eben das Schlechte, das beiderseitig erkannt und gefühlt wird, mit Nothwendigkeit entspringen, während der Gegner meint, daß dieses Schlechte nur ein zufälliger Anflug sey. Die Reformation als Erkenntniß ist die Erkenntniß vom Unterschiede des sich selbst gleichen Christenthums von seinen Erscheinungen und Abartungen. Sie weiß aber wohl, daß das Böse kein selbstständiges ist, es findet sich stets an einem Guten. Sie schließt nicht mit dem Sectirer so: Deine Sacramentsfeier ist entstellt, also hast du das Sacrament gar nicht; deine Sacramentszusätze sind unnöthig, also ist das Sacrament unnöthig. Sie erkennt der im Mißbrauche beharrenden Ausübung noch immer den Antheil am Gebrauche zu, ohne den auch der Mißbrauch nicht wäre, und der Kirche, welcher Evangelium und Taufe zu Grunde liegen, daß sie eine christliche sey. Sie fordert aber demgemäß, diese Kirche solle entweder auch sich der Mißbräuche entledigen, oder wo nicht, doch den sich nach Gottes Wort reformirenden und von den ewigen apostolischen Grundlagen nicht lossagenden, sondern gerade auf ihnen fest bestehenden Theil der Christenheit als christlich und kirchlich anerkennen. Die Reformation erhält hierauf allezeit ausweichende oder geradezu abschlägige Antwort. Sie mußte fortan die Gemeinschaft des Kirchenregiments mit dem Papstthum abbrechen, und ein älteres, einfacheres, oder das ihren Umständen anpassende schon gegründet haben, als erst dreißig Jahre später sich das tridentinische Concil entschloß, eine im Ganzen der Confutation gleichlautende Antwort zu geben. Die Reformation hatte schon im augsburgischen Bekenntnisse auf gegenseitige Anerkennung der in Ceremonie und kirchlicher Sitte getrennten Gemeinschaften angetragen, und noch in den Artikeln von Schmalkalden die Grundlehren und unabänderlichen Einsetzungen von den einer neuen Verständigung und Vereinbarung unterworfenen

Materien fleißig unterschieden. Vergebens; ohnehin würde, wenn etwa das tridentinische Concilium den Stand der Dinge wesentlich geändert hätte, nichts der Art ein Präjudiz gegen dasjenige bilden, wozu sich die Reformation von 1517—30 entschließen mußte. Sie spricht daher vor und nach dem Concile zur römischen Kirche: Sofern du z. B. Meßopfer als die in Wort und Werk von den Aposteln eingeführte Feier des heiligen Nachtmahls geltend machst, bist du die irrige, durch geschichtslose Theologie belogene oder belügende Kirche; desgleichen eine irrige, sofern du das ursprüngliche und allgemeine Christenthum anders als mit und in den Zusätzen der Päpste, Scholastiker und Synoden nicht bewahren zu können meinst, oder nicht bemerkst, wie sich in diesen Zusätzen, an denen heidnische und jüdische Neigungen der Christen ihren Antheil haben, ein Widerspruch gegen das Ursprüngliche gebildet, der wieder gelöst werden muß; du bist sogar die falsche und unwahre Kirche und der schädliche Stuhl, sofern du in dem Zusätzlichen das Wesen, das gleichnothwendige zum Heile anerkennen heißest und das Wesentliche als ein zufälliges behandelst, oder gar das Christenthum der zu Augsburg beiderseitig bejaheten Artikel, wo es nicht im Zusammenhange mit römischer Auctorität gelehrt wird, als Unchristenthum verdammst, aber dennoch bist du ein Theil der allgemeinen christlichen Kirche, sofern du, wenn schon oft im Widerspruche mit dir selber, vom ursprünglichen Evangelium nicht losgekommen, die vom Erlöser dargereichten Mittel der Gnade in dir wirken und deine Glieder beleben lässest. Dadurch bist du nolens volens bis auf diesen Tag beides, ein willkommner Zeuge meines Fundamentes, und ein Zeuge wider dich selbst, andererseits eine lebendige Rechtfertigung meines abgesonderten Wirkens, ja eine Rechtfertigung meiner eignen Gebrechen, die großentheils mit auf deiner mir widerrechtlich entzogenen Gemeinschaft beruhen. Das, was uns

wider deinen Willen gemeinsam ist, wird dich dennoch früher oder später reformiren. — Es mag also wohl die üble Gewohnheit ungelehrter oder leidenschaftlicher Protestanten seyn, das individuelle Fehlerhafte am römischen Katholicismus ihm selbst als sein Wesen anzurechnen, aber die Natur des Protestantismus bringt es gar nicht mit sich, über die Bekenntnisse der Contrareformation hinaus das Fehlerhafte zu suchen, da er eben in dem zugestanden Gemeinsamen derselben alle seine Rechtfertigung findet. Eine von D. M. versuchte Begründung seines Verfahrens, die der jetzt zurückgewiesenen Behauptung entspricht, ist die: der Katholik dürfe und müsse das Gemeinsame und Urkundliche des Protestantismus übersehen, weil es eben nur das zum Allgemeinen sich machende Individuelle sey, und wie Luther sich selbst zum Universalchristen, ja zu Christus gemacht, so habe allgemach jeder Protestant sein eigner Erlöser seyn und werden wollen, wie der Anfang, so sey die Entwickelung beschaffen. Ich werde die Schmähungen des Protestantismus nicht erwidern, die hiermit ausgesprochen sind, es wäre ein zu leichtes und zu trauriges Geschäft; mich schmerzen die Zeiterscheinungen in meiner Kirche zu sehr, als daß ich Lust hätte, mich an denen zu erholen, die auf dem andern Gebiete vorkommen. Nur auf die Widersprüche muß ich aufmerksam machen, in die sich hier unser Verfasser verwickelt und in denen er hangen bleibt. Auf der einen Seite versucht er, das Gemeinsame der protestantischen Lehre in der Intension als die größte, nämlich als den Geist Luthers darzustellen, auf der andern als Nichts, denn der Extension und Protension nach gibt es nichts Gemeinsames der Protestanten. Auf der einen Seite findet er es unrecht, der protestantischen Gemeinschaft die Privatmeinungen protestantischer Theologen zuzurechnen, und jene Gemeinschaft muß ihm also etwas seyn, denn einem non ens kann man nicht Unrecht zufügen, auf der andern be-

hauptet er, nur in der katholischen (römischen) Kirche gebe es ein dergleichen Verhältniß von doctrina publica et privata. Er berührt kaum die Möglichkeit, daß in einer überhandnehmenden Anzahl von Katholiken bei noch bestehendem Namenchristenthume und kirchlichem Verbande der entschiedenste Unglaube herrsche, und doch rechnet er dasselbe Verhältniß der protestantischen Kirche als etwas ihr Eigenthümliches zu. Er hat sich vorgesetzt, den aus seinen Symbolen zu begreifenden Protestantismus rein historisch darzustellen, nicht verschweigend, daß eine sich unter den Protestanten erhebende orthodox-mystische Partei ihn besonders dazu gereizt habe, den eigentlich protestantischen Gegensatz auszumitteln, demungeachtet glaubt er an unsrer Religionspartei zu bemerken, sie behalte und liebe ein Dogma eben nur so lange, als der Zeugungsprozeß für dasselbe währe, bald darauf fange sie schon an, die Ergebnisse dieses Prozesses von ihrem Grunde loszureißen, und jede Individualität zu dulden, so daß das Gemeinsame des heutigen Protestantismus nur in abstracten Formeln bestehen könne. Einerseits hat also der Verfasser die Thatsache beobachtet und anerkannt: auch der Protestantismus geht in seiner durch Lehrfreiheit gesteigerten Entwickelung von Zeit zu Zeit auf seinen Ursprung zurück und bleibt sich, ungeachtet seines negirenden Princips, seines positiven Charakters bewußt, andererseits scheut er sich nicht, zu sagen, der Protestantismus besteht bloß in der Negativität und Subjectivität. Er gesteht, man müsse ihn aus den symbolischen Büchern schöpfen, und nur zur Erklärung die Privatschriften hinzunehmen. Wäre dieß so gemeint, wie es überall gilt, weil geistige Größen und Einheiten sich nur aus einem Lebenszusammenhange verstehen lassen, der über den isolirten Buchstaben der Urkunde hinausliegt: so hätten wir uns von ihm nur eben des Rechten zu versehen. Allein so meint es Herr D. M. nicht, schon weil er nicht will, daß jedes tridentinische Decret demselben Ge-

setze ganz anheimfalle, sondern das Erklären ist ihm, die Bekenntnisse ihres Rechtes, den Mittelpunct der wirklichen Lehrgemeinschaft der Protestanten abzugeben, berauben, diesen Mittelpunct in die Schriften de servo arbitrio u. s. w. zurück verlegen, und das Factum vernichten, welches vorliegt, daß die protestantische Gemeine angeregt durch die Reformatoren einen Grund der Lehre gefunden hatte, nach welchem sie selbst wieder die Lehren der Reformatoren bestimmte, änderte, ergänzte. Die Reformation, wie sie aus den gemeingültigen Urkunden spricht und als Thatsache vorschreitet, geht nicht wie Beza zu Mömpelgard in der Unterredung mit Jacob Andreä von den göttlichen Eigenschaften aus, um aus ihrer moralischen Zweiheit und nothwendigen Offenbarung Schöpfung und Fall, Heil und Verdammniß zu construiren; die Reformation geht von der Thatsache der Rechtfertigung durch den Glauben aus, und war in diesem Entwickelungsgange sogar genöthigt, sich gegen den Ueberſprung in jenes constructive System zu verwahren, welches ihr nur sich im polemischen Entwickelungsgange als Accidens angehängt hatte. Unser Verfasser konnte den Schmerz nicht verwinden, daß ihm gerade der Hauptangriff in die Luft ging, so weit er die Lehre der Bekenntnisse treffen sollte, und so ist er in diese Methode der Ungeradheit und Zweideutigkeit gerathen. Doch es bedarf nicht weiter nachgewiesen zu werden, daß auch die neue Einleitung weit entfernt ist, rechtfertigende Gründe für die außersymbolische Darstellung, die nicht selten an die Stelle der symbolischen getreten ist, aufzubringen. Sie hat vielmehr das Uebel ärger, freilich auch für die Beurtheilung kenntlicher und dadurch unschädlicher gemacht. Wir beklagen, daß der Verfasser seine Kritik des Protestantismus auf den Standpunct der ehemaligen gemeinen Polemik hat herabsinken lassen: die gemeine nennen wir die, welche aus Mangel an historischer Gerechtigkeit den irenischen Geist verleugnet. Wir leug-

nen dabei nicht, daß mehrere der alten Anklagen neu ausgestattet worden sind, und finden dergleichen schon an dem vorliegenden Artikel.

Um der Darstellung des Dogmas von der Erbsünde einen guten Vor- und Nachgeschmack zu geben, hat Hr. D. M. mit der Anmerkung begonnen, es sey wunderlich oder vielmehr sinnlos, daß Adam nach Luthers Lehre, als er sündigte, einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit erlag und doch durch so leidentlichen Sündenfall sich das erschreckliche Strafgericht Gottes zuzog; dann mit der kecken Behauptung geschlossen, nach echt altprotestantischer Lehre müsse das Verderben als ein dem Adam oder vielmehr jedem Menschen von Gott eingepflanztes erscheinen. Diese Nachträge bitten wir also nicht anders zu würdigen, als den frühern Vortrag über die Ursache des Bösen. Ob das nur Ungeschick sey, Luthern so zu verstehen, als habe Adam mit Gott, dem Versucher, im Kampfe gelegen und in eben dem ungleichen Kampfe erlegen, oder etwa mehr als Ungeschick, wage ich nicht zu entscheiden. Hätten sich Calvin und Luther, sofern sie eine göttliche Causalität des Sündenfalls lehrten, in Adam die schreckliche Schuld mit der Unschuld des bis aufs Letzte gegen die Sünde kämpfenden Menschen, in Gott aber den zürnenden Richter und den hohnlachenden Verführer zusammengedacht, so möchte Herr M. Recht haben. Was sie wirklich zusammengedacht, die volle Schuld Adams und die ordinatio divina, ist doch wohl etwas ganz anderes. Im übrigen, „die altprotestantische Lehre" betreffend, wiederholen wir es bloß: alle protestantischen Symbole stellen die göttliche Causalität der Sünde in Abrede. Das erste sagt: voluntas malorum — deo non adiuvante avertit se a Deo; Deus creat, conservat naturam, sed causa peccati est voluntas malorum, Conf. Aug. art. 19 und das jüngste: deus nequaquam est auctor ullius peccati, sed fons et auctor omnis boni, osor vero et ultor mali. Mera igitur ca-

lumnia est, cum ecclesiis nostris horrenda illa blasphemia impingitur, quod Deum faciant auctorem peccati (cf. Trid. Concil. sess. 6. can. 6.), quam toto pectore detestamur. Decl. Thorun. 3, 1. 2.

Vielleicht mag es der Anſtand fordern, daß der Verf. die Lehre der Väter zu Trient in ihrer geprieſenen Einfalt zuerſt ſtellt, und dann ihr gegenüber andere Lehren des ſechzehnten Jahrhunderts, verwandte und fremde. Geſchichtlich aber iſt auch dieſes Verfahren nicht. Mir ſcheint die Thatſache unwiderſprechlich, daß das Concil auch in ſeinem poſitiven Inhalte ſich auf die Reformation bezieht. Es will gerade in der Lehre von Erbſünde und Rechtfertigung, ohne ſie irgendwie zu genehmigen, ihren unabweislichen Forderungen beſſeres Genüge thun, als vor Zeiten geſchehen war, wo man mit dieſen Lehren das ärgerlichſte und alſo auch der Reformation Vorſchub thuende Spiel trieb. Daher Chemnitius, et video Concilium Tridentinum aliquo saltim pudore retractum fuisse *), quod suo illo decreto ita loquitur, ut dextre intelligi possit. Das Decret behauptet die Originalſünde feierlichſt in vier Sätzen, 1) Adam iſt durch den Sündenfall an Leib und Seele verſchlimmert worden. 2) Er hat nicht nur für ſich, ſondern für ſeine ganze Nachkommenſchaft die urſprüngliche Gerechtigkeit verloren, und ihr nicht bloß den Tod, ſondern auch die Sünde, die der Seele Tod iſt, zugezogen. 3) Von der fortgeerbten Adamsſünde iſt keine andere Erlöſung, als durch den Mittlertod Jeſu Chriſti, deſſen Verdienſt uns in der Taufe angeeignet wird. 4) Auch die neugebornen Kinder haben die Erbſünde inne und bedürfen die Taufe zur Vergebung und Wiedergeburt. Dieß war denn wirklich katholiſche Lehre, als ſolche auch der Reformation eigen, wenn man Verſchweigungen noch nicht für

*) Von welchen Meinungen, ſieht man z. B. aus Apol. Aug. C. art. 1.

Verneinungen nimmt. Diese Lehren hatte die Reformation weder geleugnet, noch zuerst an's Licht gebracht; es war nur ihr verhältnißmäßiges Verdienst, daß sie das Concil genöthigt, dieselben bei solcher Gelegenheit und zwar mit wörtlicher Beziehung auf Röm. 5. kirchlich auszusprechen und als einen Damm gegen den äußersten Pelagianismus festzusetzen. Wenn aber unser Referent in jenen Sätzen (bei Hinzunahme der behaupteten Willensfreiheit) die ganze tridentinische Lehre von der Erbsünde begreift, oder als Kritiker die Indifferenz der Väter zu Trient gegen die positiven Bestimmungen, die streitig geworden waren, unbedingt lobt, und endlich die scholastische und von Bellarmin weiter ausgeführte Theorie vom Concile zwar freigelassen, aber nicht vorzüglich beabsichtigt finden will, so müssen wir ihm in dem allen widersprechen. Für's Erste gehört zum tridenter Dogma noch etwas mehr. Abgesehn von dem Privilegium der Mutter des Herrn, welches ja ganz entschiedene Lehre des Concils ist, enthält das Decret noch jenen fünften Satz von der in den Wiedergebornen schlechthin aufgehobenen Ursünde. Die Synode gesteht (fatetur), Begierlichkeit und Zunder sey noch in den Getauften, und die Concupiscenz werde vom Apostel Sünde genannt, aber eben nur so genannt, weil sie von der Sünde (wahrscheinlich von der Thatsünde Adams) herstamme und zu neuen Thatsünden geneigt mache, denn die katholische Kirche habe niemals darunter das verstanden, quod vere et proprie sit peccatum. Hier, noch ehe die canones auftreten, wird die protestantische Lehre, obgleich stillschweigend, doch unmittelbar angegriffen, wie dieß bereits in der Confutation geschehen war. Und ebenfalls hier verräth es sich, daß die Synode, so sehr sie die Unbestimmtheit des Begriffs will, und auf dem Grunde der behaupteten Erlösungsbedürftigkeit den Lehrmeinungen freien Raum zu lassen scheint, doch gerade diejenige Bestimmung hartnäckig ausschließt, durch welche die

Erbsünde erst etwas Potentiales, überhaupt etwas Bestimmtes wird, oder etwas Arges bleibt, das sich vom Nochnichtdaseyn des Guten, von Schwäche, Unvollkommenheit u. s. w. unterscheiden läßt. Man dürfte freilich sagen, die Synode behauptet, daß Erbsünde sey und verschweigt, was sie sey, welches ihr dann von Andrade, Pallavicini und Herrn D. M. zum größten und beabsichtigten Ruhme angerechnet wird. Gewiß ist, daß der Begriff der Verschlimmerung als ein bloßer Comparativ einer jeden Verkleinerung des Verlustes und einer jeden Vergrößerung der übrigen Kraft Thor und Thür öffnet. Ein noch mehr bestimmender Begriff ist nicht da; denn Tod der Seele ist mit Hinsicht auf Röm. 5, 12 gesagt, und ist dann doch erst das Consequens der Sünde, ein sie nothwendig begleitendes Uebel. Zwar wird der Tod der Seele dem Tode des Leibes entgegengesetzt, und Adam hat nicht nur diesen, sondern auch jenen den Nachkommen zugezogen, indem er ihnen die Sünde mitgetheilt, und die Sünde Adams ist nicht durch Nachahmung, sondern durch Propagation das Eigenthum eines jeden geworden: allein was die mitgetheilte Sünde als böser Act oder böse Potenz sey, wird so wenig angezeigt, daß vielmehr angedeutet zu werden scheint, sie sey als etwas dergleichen gar nicht vorhanden. Denn zwar wird ausdrücklich nur der Concupiscenz, die noch in den Wiedergebornen ist, der Charakter der Sünde abgesprochen, woraus hervorzugehen scheint, daß dem, was der Mensch vor der Rechtfertigung als Erbschaft von Adam an sich hat, dieser Charakter zukomme: weil aber die Concupiscenz in ihrer Art sich von der Sünde unterscheidet und doch ein Residuum oder eine Folge des Erbschadens ist, so darf von ihr auf den letztern zurückgeschlossen werden, und was die Rechtfertigung hinweggenommen hat, ist nun auch entweder nur die hinzugekommene Sünde oder eine dem Menschen bloß imputirte Adamssünde gewesen. Wer sieht nun

aber nicht, daß das Decret vermöge seiner belobten Unbestimmtheit eine ziemlich bestimmte Festhaltung einer Theorie wird, welche von der Kirchenlehre zu sondern, sich Herr D. M. eine vergebliche Mühe gibt. Selbst die Ausdrücke concupiscentia = fomes, so wie die Leugnung des Begriffs der Sünde in dem, was nicht That, sondern nur Richtung und Trieb ist, verrathen das ganz außerhalb der heiligen Schrift gebildete scholastische System, welches Hr. M. als ein nicht kirchliches, aber mit der Kirche verträgliches von S. 33 an in seinen Grundzügen darstellt. Es ist ungeachtet aller Variationen, die es von Lombardus bis hieher erlitten, doch darin sich selbst gleich geblieben, daß es die Erbsünde auf ein Beraubtseyn des Menschen, auf einen Verlust der übernatürlichen Gaben, auf ein Sichselbstüberlassenseyn in nackter Natürlichkeit zurückführt, dagegen ihm desfalls die ganze Mitschuld der ersten Sünde des Urvaters aufbürdet. Wir haben diesem Systeme bei Gelegenheit der Lehre vom Urstande zugestanden, was möglich war, aber die Reformatoren schon konnten ihm nicht zugestehen, daß es biblischen Grund, noch daß es Wahrheit im Bewußtseyn von Sünde und Gnade habe. Die heilige Schrift weiß nichts von einem Gegensatze von Natur und Gnade im ursprünglichen Menschen, sie weiß aber im erbsündlichen Menschen von mehr als bloßer Unmacht und Mattigkeit, und eine ihrer Grundvorstellungen, das Fleisch, läßt sich nach jener begütigenden Theorie gar nicht verstehen. Es ist recht und billig, daß die Identität der menschlichen Natur in allen Gemeinzuständen wahrgenommen werde; es fragt sich nur für's Erste, ob sie selbst richtig gedacht sey, und nicht vielmehr in ihrer todten Abgezogenheit die sittliche Geschichte des Menschen verleugne oder entstelle. Man zählt die höhern und niedern Kräfte auf, die die reine Natur constituiren; vor dem Sündenfalle wirkten diese in harmonischer Einheit, nach dem Sündenfalle gehen sie auseinander, namentlich

gehorchen die niederen Functionen nicht mehr den vernünftigen. Und warum gehorchen sie nicht mehr? Die zusammenhaltende Gnade ist vom Menschen gewichen. Folglich war die rebellio carnis, und somit könnte wan sagen die Sünde selbst, dem Menschen anerschaffen und half die menschliche Natur constituiren, und diese Zweideutigkeit des Begriffes Sinnlichkeit geht so sehr durch das ganze Lehrgebäude, daß auch die Concupiscenz manchem Theologen in Gefallnen so wenig als Wiedergebornen als etwas Böses galt. Der Anlaß des guten Kampfes, die Concupiscenz, schien nun selbst das Gute, weil das Nothwendige zu seyn. Einen Begriff der Erbsünde aber gibt es nicht mehr, nachdem der Zwiespalt zur ursprünglichen Natur gerechnet worden ist. Gesetzt, er würde dadurch bewahrt, daß man sich den ursprünglichen Zwiespalt nur in der Möglichkeit, den jetzigen aber in der Wirklichkeit denken müßte, so wird doch dieser wirkliche Zwiespalt immer nur als die Möglichkeit der Sünde einerseits, oder andrerseits als ein von Adam, in quo omnes peccaverunt, verschuldeter angesehn, für sich aber nicht als sündig betrachtet. Der Mensch, mit diesem Zwiespalte behaftet, ist schwach und matt, selbstisch aber, böse und gottlos ist er bloß vermöge einer fremden und dennoch ihn belastenden Adamsschuld. Es ist nun kein Wunder, wenn einige Theologen die völlige Reinheit und Integrität der sogenannten oberen Kräfte behaupten, oder daß der natürliche Mensch als solcher Gott zu erkennen und zu lieben im Stande sey, denn der Hebel des Heils- und Rettungsbedürfnisses scheint demungeachtet mit dem immer übrig bleibenden reatus der ungebändigten Sinnlichkeit gegeben zu seyn. Aber geschieht dieß auch nicht, so sind doch im vernünftigen Wesen alle jene Kräfte und Functionen schon einmal vorhanden, welche die hinzukommende Gnade gewähren oder vielmehr verstärken soll — nämlich Gott erkennen, fürchten, lieben u.s.w. und es ergibt sich demnach zwischen dem

gesunden und kranken Zustande kein Unterschied der Art. Der Ausartungszustand (als comparativische Verschlimmerung anfangs behauptet) ist wieder hinweggekünstelt. Das Trachten des Menschen ist keineswegs böse von Jugend auf. Der natürliche Mensch vernimmt auch etwas vom Geiste Gottes; denn zwischen ihm und dem geistlichen bleiben schlechterdings nur Maaßunterschiede übrig, und wenn das Fleisch wider den Geist gelüstet, so ist das kein anderes Phänomen als das des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen. Unmöglich konnte sich die schriftkundige Reformation mit einer solchen Halbheit oder Nichtigkeit der Erbsünden-Lehre aussöhnen. Ihr mußte es darum zu thun seyn, nicht etwa nur die Schreckniſſe bestehen zu lassen, die die imputirte Adamssünde erregte, Schreckniſſe, welche höchstens hinreichten, den Menschen in den Schutz einer äußerlichen Tauf- und Gnadenanstalt hereinzutreiben, sondern vielmehr das innerste Gefühl seiner wirklichen selbstischen adamitischen Richtung, und dadurch das Bedürfniß einer wahren Geistesgemeinschaft mit dem andern und neuen Haupte der Menschheit aufzuwecken. Mit einem Worte, sie mußte zwischen bloß geistiger und geistlicher Fähigkeit, zwischen bedauerlicher Sinnlichkeit und gottloser Selbstsucht einen kategorischen Unterschied festsetzen und den bloßen Steigerungslehren ein Ende machen. Sie that es, und wenn schon unter den Zufällen der damaligen Wissenschaft und des Verhältnisses der individuellen Lehrart zur gemeinsamen, doch in der That nicht so, daß ihr wesentlicher Inhalt die Beleuchtung irgend eines Vernünftlers zu scheuen hätte. Das gemeinsame Bekenntniß der Protestanten besagt: die menschliche Natur ist entartet; die Sünde ist zwar nicht die Natur des Menschen je gewesen oder geworden, sondern die Sünde ist dem Menschen zur andern Natur geworden; nicht etwa erst durch Gewöhnung, sondern in der ersten Sünde hat sich die menschliche Natur also ver-

kehrt, daß die vom erſten Sünder abſtammenden Menſchen die menſchliche Natur, ungeachtet ſie eine gottgeſchaffene und erlösbare und inſofern ſich ſelbſt gleich gebliebene identiſche iſt, nicht anders als mit einem Verderben (corruptio) behaftet überkommen; mit einem Verderben, welches darin beſteht, daß der jetzige natürliche Menſch, obgleich vernünftig und frei, doch in Bezug auf das geiſtliche, göttliche Leben, zu dem er geſchaffen iſt und erlöſet wird, an und für ſich unfähig und unfrei, ſofern er aber in dieſer Unfreiheit dennoch ſelbſtthätig wird, bös, gottlos, ſtrafbar und unſelig zu achten iſt. Die urſprüngliche Perſönlichkeit oder Ebenbildlichkeit hat ſich in gottwidrige Selbſtheit verkehrt, und wird, ſo lange die Gnade der Wiedergeburt noch kein anderes mit ſich bringt, eben nur in dieſer Richtung ſich entwickeln; und in dieſer Richtung ſtets zum Tode irren und ſündigen. Ehe der jetzige natürliche Menſch durch den Conflict von Geſetz und Luſt zum Thatſünder wird und etwa gar in dieſer Thatſünde eine Stätigkeit erlangt, iſt er ſchon ſündig, die Sünde als das ſelbſtiſche Gelüſten iſt ſchon in ihm. Iſt er aus dem Geiſte wiedergeboren, ſo bleibt zwar, da die Wiedergeburt erſt mit der Auferſtehung ſich ganz vollendet und die Folgen der erſten Geburt als einer fleiſchlichen in der leiblichen nicht ſofort wegfallen, jenes ſelbſtiſche Gelüſten übrig, und iſt als ſolches immer noch Sünde, aber es iſt kein herrſchendes, ſondern ein beherrſchtes, kein verdammendes, ſondern ein verziehenes; die zur andern Natur gewordene Richtung des Menſchen iſt die immer wieder aufgehobene. — Dieß ſind freilich feſte, kategoriſch auftretende Lehren. Daß ſie den Proteſtantismus in dieſem Dogma ausmachen, werde ich ſofort durch eine geſchichtliche Entwickelung der Bekenntniſſe darthun, und hoffe, die Mannichfaltigkeit der desfallſigen Lehrart und die eintretenden theologiſchen Zufälle, die ich nicht verſchweige, ſollen die Stärke und Einheit des Bewußtſeyns, das die

begründende Zeit der evangelischen Kirche von dieser Wahrheit hegte, noch mehr beurkunden.

Schon einmal das augsburgische Bekenntniß drückt in aller Einfalt und Geradheit die ganze Lehre aus: 1) der natürlich geborne Mensch ist von Mutterleibe an voll böser Lust; 2) ohne Vermögen (Können nach der deutschen Ausgabe), Gott wahrhaft zu verehren, oder (nach dem Lateinischen) ohne Gottesfurcht und Liebe, was dasselbe ist; 3) diese angeborne Sünde ist wahrhaft Sünde und verdammlich, tödtlich allen, die nicht wiedergeboren werden. Wer anders lehrt und die Natur (wie sie nach Adams Fall ist) fromm macht, thut dem Leiden Christi Schmach an. Dem natürlichen Menschen Vernunft und Geist absprechen, und ihm wahre Gottesfurcht absprechen, war etwas so sehr Verschiedenes, daß sich hier das Bekenntniß gegen solche Verwechselung gar nicht verwahrte. Aber dennoch setzte es in den besonders gegen die gangbaren Calumnien gerichteten Artikeln (18) hinzu: Vom freien Willen wird also gelehrt, daß der Mensch etlicher Maaßen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, die die Vernunft begreift; und mit einem alten Schriftsteller: wir bekennen, daß in allen Menschen ein freier Wille ist, denn sie haben ja alle natürlich angebornen Verstand und Vernunft, nicht, daß sie etwas vermögen mit Gott zu handeln, als Gott von Herzen lieben u. s. w., sondern allein in äußerlichen Werken dieses Lebens haben sie Freiheit, Gutes und Böses zu wählen ꝛc.

Der erste Anlauf, den die Confutation hiegegen nahm, war so unbeholfen wie möglich, ob er sich gleich den Beifall des Herrn D. M. verschafft zu haben scheint: Keine Gottesfurcht haben, sey die wirkliche Sünde der Erwachsenen, nicht die angeborne eines noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gediehenen Kindes. Melanchthon hätte sie fragen dürfen: wisset ihr auch den Monat anzu-

zeigen, wo die Kinder anfangen, wirklich zu sündigen, oder wo sie aufhören, es erblich zu thun? Ist in euch Erwachsenen nichts mehr, was von Mutterleibe an oder von wegen der natürlichen Geburt in ihnen ist? Er begnügte sich damit, ihnen wörtlich und sachlich nachzuweisen, daß die Confession nicht von angebornen Thatsünden, sondern von Fähigkeiten und Unfähigkeiten rede, und nimmt nun weiter Gelegenheit, das sich in der Confutation wieder verrathende die Natur fromm machende System in seiner Neuheit und Verwerflichkeit aufzudecken, und es aus Grund der Schrift mit Beihülfe älterer, sogar im engern Sinne römischer Lehren, zu widerlegen. Er bemerkt in letzterer Hinsicht namentlich, daß die alten Decrete die Worte des Augustinus — peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur — selbst mit aufgenommen, mit denen Luther in seinem nur von Leo X. verdammten Satze zusammenstimme. Sonst habe man, was *defectus* sey, richtig und ganz anders als jetzt verstanden; der Satz, die Sünde sey das Willkürliche und könne nicht in den angebornen Neigungen gefunden werden, oder das Leidentliche sey indifferent, dürfe an seinem Orte zugelassen werden, hier widerspreche er kategorischen Aussprüchen der heiligen Schrift, welche auch von Sünde des Triebes und der natürlichen Neigung wisse.

Unterdessen waren auch süddeutsche und schweizerische Bekenntnisse zu Stande gekommen, denen im Allgemeinen nachgesagt werden darf, daß sie, ohne irgendwie das Gnadenbedürfniß und die geistliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu verkleinern, doch einiges relativischer ausdrücken, was die sächsische Reformation in absoluten Sätzen aufgestellt, und den Begriff der in der Ausartung noch übrigen sittlichen Natur etwas vollständiger entwickeln. Die vierstädtische Confession verleugnet die Lehre nicht, sie scheut sich nicht, wie Herr M. meint, etwas zu setzen, sondern sie verfährt ebenso, wie der größere Katechismus

Luthers und wie der schmalkaldische Aufsatz, unterordnend, zurückblickend, und das iniusti nascimur, nil iustum aut deo gratum valemus, kommt bei Entfaltung der Rechtfertigungslehre dennoch deutlich und wörtlich zur Sprache. Die drei oder zwei kleinern helvetischen Bekenntnisse sagen bestimmt: der gefallene Mensch thut und will aus ihm selbst nichts Gutes. Das älteste (bei Hagenbach) nennt zwar die Natur geschwächt, aber nicht weniger das ganze Geschlecht verderbt. Viel wichtiger ist Folgendes. Wenn die Protestanten sonst ebenso wenig an dem Menschen nach dem Falle etwas Gutes bestehen oder gut seyn ließen, als vor dem Falle etwas Böses: so ging das jüngste von jenen Bekenntnissen absichtlich aus dieser ganz unvermittelten Weise des Gegensatzes in die vermittelte über. Es sagt: si quid bonae frugis superest, vitiis assidue debilitatum in peius vertit; superat mali vis nec persequi rationem nec mentis divinitatem excolere sinit. Im Seyn ist das Gute, ratio, divinitas mentis und wie es immer benannt werden mag, im Werden aber überwiegt immer oder im Ganzen der selbstsüchtige Hang dergestalt, daß kein Moment gottgefälligen Zustandes im Gewordenseyn stattfindet, sobald man ihn entweder nach der Norm des Ursprünglichen oder nach der wirklichen Gottgefälligkeit mißt. Ganz ähnlich das gallische Bekenntniß §. 9. Hier haben wir den Satz, Gutes, sogar Göttliches ist übrig, und doch auch den Satz, es ist nichts Gutes übrig. Widersprechen sich denn diese Sätze schlechthin, sind sie in ihrer Vereinigung ohne Sinn und Verstand? Nicht im Mindesten, sondern die vorher bloß absolute Betrachtung ruhender entgegengesetzter Zustände geht in Betrachtung der Uebergänge und Entwickelungen über; es zeigt sich ein Bildungsproceß der protestantischen Lehrart. Der Apostel Johannes lehrt, der Wiedergeborne kann nicht sündigen, — ist dieses etwa wahrer als, der Un-

wiedergeborne kann nur ſündigen? Nicht minder in Anſehung des freien Willens erweiterte ſich die ſchweizeriſche Lehrart. Wenn die ſächſiſche Reformation dem gefallenen Menſchen einen gewiſſermaßen freien Willen zugeſtand: 1) das Vermögen der Wahl überhaupt; 2) das Vermögen, das Gute wider Willen des Fleiſches zu vollbringen, beides aber nur in Bezug auf iustitia civilis, carnalis, iustitia operum: ſo blieb, das läßt ſich nicht leugnen, noch manches zu beſtimmen übrig. Wie gewöhnlich waren hiermit nur End- und Haltpuncte aufgeſtellt, und das dazwiſchenliegende unerörtert gelaſſen. Zwar auf den Unterſchied der äußerlich ehrbaren Werke von der wahren Gerechtigkeit gehen die Helvetiſer ſelbſt mit ein, Expos. brev. IX, 22., und was an dieſer Lehre noch im Werden iſt, bringen ſie nicht gerade zur Vollendung. Viele dergleichen Beſtimmungen genügten vor der Hand und verhältnißmäßig. Die damals gewöhnliche Lehre in Kirchen und Schulen ſagte, der Menſch vermöge auch ohne die Gnade des Geiſtes die Gebote Gottes zu halten, die hinzukommende Gnade ſey nur dazu da, dieſem Gehorſam den Charakter des Verdienſtes zu geben. Dieſe ganz wieder auf's Hierarchiſche hinauslaufende Verdrehung des moraliſchen Werthes und Gehaltes der Handlungen zu beſeitigen, erinnerte Melanchthon (Apol. 8. de lib. arb.) an den Gegenſatz Gerechtigkeit des Fleiſches und Gerechtigkeit Gottes, Ruhm vor der Obrigkeit und Ruhm vor Gott, äußere Ehrbarkeit und innere Rechtſchaffenheit, Erfüllung der andern und der erſten Tafel, an einen Gegenſatz, den noch, wie er erinnert, neuerdings Wilhelm von Paris, den auch Auguſtinus feſtgehalten hatte, und der ſich in der Schrift leicht nachweiſen ließ. Es wurde damit jedenfalls die ganze Eigenthümlichkeit und Würde des Lebens im Geiſte, andererſeits ein möglicher und wirklicher ſittlicher Unterſchied der Unbekehrten gerettet; die bürgerliche Tugend, die in der höchſten Beziehung nichts galt und mit

wesentlicher Untugend, weil mit Unfrömmigkeit, zusammenbestand, war doch zugleich ein von Gott gewolltes und befohlenes, pädagogisches Etwas, ob man gleich anerkennen mußte, daß eben auch die volle Legalität erst aus der geistlichen Moralität entspringe. Indessen konnte sich nur eben der damalige Standpunct anthropologischer Forschungen an einem solchen Gegensatze des Aeußern und Innern, des Bürgerlichen und Geistlichen, der empirischen Wahl und des sittlichen Willens für diesen Fall begnügen. Es war nun noch immer die Frage: ist denn das empirische Handeln, sofern es gut und löblich ist, aller Gesinnung, aller innern Reaction gegen die böse Lust beraubt, und wenn nicht, welches Verhältniß ist dann dieser innern Reaction gegen das Böse zuzugestehen, wie verhält sie sich theils zum ganzen sündigen Zustande, theils zur Aufhebung desselben durch die Wiedergeburt? Mehrmals verrathen die Reformatoren und das schon in den ersten Bekenntnissen, daß sie jene Reaction gegen das Böse und eine damit verbundene Bestrebung, die Idee der Tugend zu verwirklichen, folglich auch die dazu gehörige Fähigkeit, in den Heiden anerkennen: — augsb. Bek. 20, „wie klar zu sehen an den Philosophis, die sich aufs höhist gevlissen recht zu leben" — vergl. Apol. 8. — Allein dieser Gedanke ist nicht weiter verarbeitet worden. Wie gesagt, auch nicht von den Schweizern. Dennoch gehen diese auf weitere Bestimmungen des liberum arbitrium aus. Conf. Basil. 8, 9. Helv. Conf. v. 1566. cap. IX. Sie unterscheiden dasselbe für's Erste nach den drei Zuständen; sie schreiben es dem ursprünglichen Menschen als die reine, volle Selbstbestimmbarkeit zu; so, daß in ihm die Zwangloſigkeit oder die negative Freiheit mit dem Vermögen, in der ganzen Harmonie seines Wesens den Willen Gottes zu wollen und zu vollziehen, noch in Eins zusammenfällt (eine Bestimmung, die wenigstens aus ihren Worten folgt). Sie beschreiben dann die Freiheit des gefallenen Menschen

nicht bloß als Willkür des ſchlechthin empiriſchen Thuns und Laſſens, ſondern auch als Abweſenheit alles Naturzwanges im wirklichen Handeln, namentlich im wirklichen Sündigen, ja als unvertilgbare Beſtimmung von Neuem durch göttliche Belebung zur Erfaſſung und Vollbringung des wahren Guten zu gelangen, endlich aber als bloßes Vermögen des verhältnißmäßigen Guten und als jetzige Unfreiheit in Bezug auf Göttlichgutes. Sie erklären ſich dieſes Unvermögen aus der Bedingtheit des Handelns durch das Erkennen; der pſychiſche Menſch faßt das Geiſtliche nicht, ſo kann es auch ſeinen Willen nicht ergreifen. Noch folgen nun die Beſtimmungen, welche die Freiheit der Wiedergebornen betreffen und geeignet ſind, ihren, obgleich vom heiligen Geiſte gewirkten, gottgefälligen Handlungen die Subjectivität ungeſchmälert zu erhalten. Dabei läßt die größere helvetiſche Confeſſion die Ausſchweifungen, die in Anſehung des zweiten Punctes vorgekommen waren, weder unberührt noch unberichtigt. Luther hatte den pſychiſchen Menſchen in Bezug auf geiſtliche Fähigkeit und Empfänglichkeit eine Salzſäule, einen Stein, einen Klotz genannt. Da nun dieſer Kraftausdruck auf die Abweſenheit der Anlage zum geiſtlichen Leben, oder der von Luther ſelbſt nicht geleugneten capacitas gemißdeutet werden konnte, ſo beſeitigte man ihn lieber ganz: „Es iſt ihm der Verſtand und Wille nicht genommen, und er in keinen Stein oder Klotz verwandelt, aber jenes iſt ſo verändert und vermindert, daß er nicht mehr kann, was er vor dem Falle konnte.“ Jedoch ein dergleichen Berichtigungsproceß in der theologiſchen Darſtellung der Sache trat nicht weniger auf ſächſiſcher Seite ein. Luther ſtellte, als er die ſchmalkaldiſchen Artikel entwarf, ſeine und der Seinigen Lehre von der Erbſünde unter die Kategorie der in Hinſicht auf theologiſche Faſſung noch weiter beſtimmbaren Bekenntnißſtücke. „De sequentibus articulis agere poterimus cum doctis et prudentibus viris,

vel etiam inter nos ipsos. Lieber inter nos ipsos, bemerkte er, da er an irgend einem Vertrage mit denen verzweifelte, die vom Schulbegriffe der Sünde und Willensfreiheit, nicht von dem im Schriftworte gegründeten Bewußtseyn ausgingen. Das aber fühlte er, daß unter den Evangelischen selbst noch Wort- und Sachstreit genug über den Zustand des zu allem Geistlichen natürlich unfähigen und doch in seiner geistigen Natur erhaltenen Menschen bevorstehe; nur wollte er an seinem Theile und Alle wollten es mit ihm, daß die Behauptung des Wahl- und Thatvermögens in dem Sinne, wie sie bisher in den Schulen gäng und gebe gewesen, von vorn herein ausgeschlossen bliebe. Und in dieser Beziehung stellte er den Satz, hominem habere liberum arbitrium etc. geradehin unter die verwerflichen; wobei jedoch nicht verschwiegen werden darf, daß das schweizerische Symbol ihn hier in seinem Laufe unterbricht. Denn Luther hatte entweder mit Herziehung der Lehre von der Nothwendigkeit oder Contingenz der menschlichen Handlungen, oder in der Meinung, die Actualsünde sey im sündigen Zustande nirgends als ein freier erster Anfang zu setzen, das arbitrium omittendi bonum et faciendi malum geleugnet, wogegen die Schweizer rufen, voluntas non est noluntas, servit homo peccato non nolens sed volens, hac parte liberrimi est arbitrii. Seit dem leipziger Interim aber traten die selbst, die es widerlegen sollten, Strigel und Flacius auseinander; jener ging mit den Philippisten darauf ein, auf die vorausgesetzte absolute Betrachtung der geistlichen Unfähigkeit eine relativische zu gründen (welches freilich etwas ganz Anderes ist, als in der katholischen Lehre geschieht, in deren Weise die absolute gar nicht zu Stande kommt), dieser beharrte bei der absoluten schlechthin. Melanchthon hatte, ohne bei Luther damit anzustoßen, die Concurrenz des menschlichen Willens bei dem Werke der Bekehrung gelehrt, die Thätigkeit des sich bewegen lassenden

Willens, bei welcher der heilige Geist nicht nur der Dignität nach, sondern auch in Ansehung des Zeitmoments die Priorität behauptete. Wenn hiernach das Widerstehen des natürlichen Menschen gegen die Gnade von der Gnadenwirkung nicht gebrochen werden zu können schien, so leugnete Flacius desto hartnäckiger jede sogenannte Cooperation. Führte ihn nun Strigel auf die Nothwendigkeit zurück, daß die im erbsündlichen Zustande übrige sittliche Wesenheit des Menschen ihr Verhältniß zur Gnadenwirkung behalte, und stellte er die Frage: ob die Sünde Substanz des Menschen sey, so warf der Eiferer sich, gestützt auf Ausdrucksweisen Luther's und die Amphibolie des Begriffs Natur, auf die Seite der Bejahung. Kurz, die Concordienformel fand eine Lehre vor, die sogar von den entschiedensten Anhängern lutherischer Lehrart, z. B. von Wigand des Manichäismus bezüchtigt wurde, und eine andere, die einem Semipelagianismus ähnlicher sah, als sie war, nämlich den sogenannten Synergismus. Wie lautet nun das Resultat ihrer Bemühungen, den Sinn des augsburgischen Bekenntnisses schließlich zu bestimmen, oder was hat sie für Erledigung dieser Puncte geleistet? Wie auch der ganze geschichtliche Erfolg lehrt, hat sie den Grundsatz der Reformation, die Erbsünde ist stätige, potentiale Sünde, also unzertrennliches accidens des jetzt natürlichen Gemeinzustandes (was Luther mit den Worten est de natura hominis einzig sagen wollte, im Grunde auch Flacius meinte), eben so fest behauptet, als entschieden geleugnet, daß sie im gebräuchlichen Sinne des dialektischen Gegensatzes, substantia et accidens, die Wesenheit des Menschen constituire. Hier bleibt nichts zu wünschen übrig. Ungenügend dagegen ist, was sie zur Zerstörung des Synergismus aufbietet, aber eben nur ungenügend. Denn daß sie im Ganzen den der Reformation eingebornen Richtungen treu geblieben ist, läßt sich nachweisen. Sie stellt sich auch hier zwei zu be-

kämpfende Extreme vor, 1) die Zusammenwirkung des natürlichen Menschen mit Gott aus eignen natürlichen Kräften, und 2) die mechanische oder zauberische Heilsbewirkung in dem Menschen, der außer dem Gebrauche der Gnadenmittel verharrt. Unstreitig durfte der Begriff der Zusammenwirkung verworfen werden. Jede Zusammenstellung von Personen und Thätigkeiten ist gewissermaßen eine Gleichstellung, und jedes zusammenwirkende Subject ein dasjenige, wovon es sich handelt, bewirkendes. Wer etwa dagegen mit der biblischen Vorstellung „Gottes Mitarbeiter", oder mit allen den Ausdrucksarten, die dem Menschen die Bekehrung abfordern, excipiren wollte, würde leicht zu beantworten seyn. Denn in jenem Falle arbeiten Christi lebendige Glieder mit Gott und Gott durch sie, Gott in ihnen, in diesem aber ist wenigstens kein Zusammen indicirt. Wäre der fleischliche Zustand so, wie ihn hin und wieder die neuere Exegese von Joh. 3 u. s. w. sich denkt, eben nur eine anfängliche niedere Stufe des persönlichen Wesens, und dann eine Entwickelung desselben bis auf den Punct der Wiedergeburt möglich, wo die Spontaneität des Menschen zur Receptivität für das Göttliche würde: dann könnte wenigstens von einer reinen Congruenz des sich disponirenden Menschen mit dem wirkenden umschaffenden Gnadenacte die Rede seyn. Allein das Fleisch ist etwas anderes, es ist mit ihm stets zugleich die selbstische Richtung, die das Göttliche abwehrt, im Ganzen gesetzt, als noch unaufgehobener status und actus, und so kann es zu einer vollkommenen aptitudo mit dem natürlichen Menschen, so erlösungsfähig und bedürftig er seyn oder geworden seyn mag, keineswegs gelangen. In dieser Beziehung hatten denn die Verfasser der Formel alles Recht, für's Erste die absolute Betrachtung der Unfähigkeit oder der reinen leidentlichen Empfänglichkeit (capacitas passiva) zu sichern und zu stärken. Das in dem Fleische befangene und Gott entfrem-

dete Selbſt vermag nicht nur nicht aus dieſer Verſunkenheit heraus irgend etwas der Sphäre des geiſtlichen Lebens Homogenes zu leiſten, ſondern auch nicht ex se ſich nach dem Anſchließungspuncte beider Kreiſe hinzubewegen, es wird vielmehr dahin angezogen unter gewiſſen Bedingungen, ja es hat ſtets noch eine Incongruenz des Verſtehens und Wollens, des Verdienſtes und der Würdigkeit an ſich, welche erſt verſchwindet, wenn der ſchöpferiſche Act der rechtfertigenden und bekehrenden Gnade mit dem, was er gibt, zugleich ein reines Empfangen gewirkt hat. Nun fehlt aber viel, daß auf dieſe abſolute Betrachtung des natürlichen Menſchen in ſeinem Verhältniſſe zum Werke der Gnade nicht eine relativiſche gegründet werden dürfte und müßte. Beide erfordern einander überall, wo es Angelegenheiten auf ſittlichem Gebiete gilt, wenn die ganze religiöſe Wahrheit zu Beſtand kommen ſoll. Die heilige Schrift ſelbſt iſt von Vorſtellungen erfüllt, in deren einen Gattung ſich die abſolute Entgegenſetzung vollzieht, während die andere in die Vermittelung eindringt. Der Erlöſer erkennt es jenem Schriftgelehrten zu, er ſey nicht ferne vom Reiche Gottes, andern Schriftgelehrten gibt er Schuld, daß ſie ſich und dem Nächſten das Himmelreich verſchließen. Welcher Unterſchied! Dennoch ſind alle dieſe Schriftgelehrten außer dem Reiche Gottes. Die Schrift hat alles unter die Sünde beſchloſſen, und dem Kreuze Chriſti gegenüber geſtellt ſind wir alle mit völlig verſchwindenden Unterſchieden Schächer und Miſſethäter, dennoch welche Gradverſchiedenheit und ſogar welche Verſchiedenheit der Art unter uns, wenn wir nach dem Sittengeſetze oder nach unſerm Verhalten gegen die vorläufigen Anſtalten Gottes gewürdigt werden! Johannes der Täufer iſt der größte unter den vom Weibe gebornen, und doch der kleinſte im Himmelreiche größer denn er. Vornehmlich liebt Johannes der Apoſtel die abſoluten Betrachtungsweiſen: Gottes- und Teufelskinder, Leben und Tod,

Bruderliebe und todtschlagender Haß u. s. w., aber sie werden durch die Lehrart des Paulus, wenn nicht von ihm selber in's Relative gezogen. Wenden wir dieses Verhältniß auf den vorliegenden Fall an, so hat auch der Synergismus oder der Semipelagianismus nicht deßhalb Unrecht, weil er die relative Betrachtung der geistlichen Unfähigkeit einleitet und ausbilden hilft, sondern darin, daß er einzig in ihr besteht und die nothwendig vorausgehende absolute unzeitig unterbricht oder vielmehr gar nicht zu Stande kommen läßt. Die Concordienformel sucht vorerst gegen ihn die kategorischen Wahrheiten des Heilsglaubens zu retten, und dieß ist nun auch ihr Fehler nicht, vielmehr das andere, daß die darauf folgende Anerkennung der relativen Beschaffenheiten und Richtungen des sündigen Menschen unbefriedigend ausfällt. Zwar wird gegen die rohen Absolutisten nach und nach so manches Wichtige festgesetzt: die Gnadenwirkung ergehe nur durch die gehörte, geachtete, erwogene Predigt des göttlichen Wortes; zwar sey sie eben so nach allen Seiten hin verheißen, als die Predigt des Evangeliums sich unpartheiisch zu Allen hinwende, allein wer das Gnadenmittel verachte und verächtlich behandle, habe keinen Trost an der Erwählung zur Seligkeit. Hier wird Matth. 23, 37 „und ihr habt nicht gewollt" ausdrücklich angeführt. Der Mensch soll kommen, hören, aufmerken, erwägen, der erkannten Wahrheit nicht widerstreben; er vermag das alles auch, denn er ist und bleibt ein Vernunftwesen (creatura rationalis), Gott zwingt ihn nicht, und durch anhaltende Widerstrebung wird er verhärtet. Gott ziehet also nur den nicht widerstrebenden. Freilich, das Alles, was der Unbekehrte will oder thut und denkt, ist weder selbst bonum et salutare, noch trägt es zur Bekehrung bei, Gott erneuert das Herz, Gott macht den Blinden sehend und den rebellischen Willen unterwürfig; nur ein Bekehrter will das Gute. Die göttliche Gnade allein ist causa efficiens

der in der Bekehrung entſtehenden boni motus, die natürlichen verdorbenen Kräfte ſind nicht die Coefficienten; erſt der neue Menſch wirket, obgleich im Verhältniſſe der Ungleichheit, mit dem heiligen Geiſte zuſammen, und doch eben nur ſo lange und ſo weit, als er eben, wie er aus dem heiligen Geiſte geboren iſt, auch in demſelben erhalten wird. — Wir nennen dieſe Erklärung unbefriedigend, ſofern die angefangene Unterſcheidung der bekehrenden und berufenden Gnade nicht durchgeführt, und die Anerkennung der Willensbewegungen im natürlichen Menſchen auf ein empiriſches Handeln beſchränkt oder dem Gebiete der Moralität gewiſſermaßen entrückt worden iſt. Der alte patriſtiſche Ausſpruch, trahit Deus, sed trahit volentem, deſſen ſich Melanchthon zu bedienen pflegte, wird nicht gerade verworfen, aber ſtatt daß er erklärt werden ſollte, für unpaſſend und mißverſtändlich erklärt. Ganz richtig wird gelehrt: patimur gratiam, Gott bricht den widerſtrebenden Willen; ebenfalls richtig: Gott zwingt den reſiſtirenden Hörer der Wahrheit nicht — aber nun fehlt die vermittelnde Betrachtung, daß die göttliche Wegſchaffung des Widerſtandes ſich auf die ganze fleiſchliche Richtung, auf die Unwilligkeit des Menſchen gegen das göttliche Geſetz der Liebe beziehe, die der Menſch durch einzelne Wollungen, ja durch eine ganze Reihe von ſolchen gegen die Sünde reagirenden Volitionen nicht wegſchaffen konnte, und daß wiederum der nicht gezwungene Menſch oder nicht aufgehobene Widerſtand der ſey, der ſich den Anläſſen der berufenden Gnade entziehet und in den einzelnen Willensbewegungen vollziehet. Schon der objective Wille des natürlichen Menſchen, der im Gebiete des unmittelbaren Triebes und der Nothwendigkeit da iſt, darf nicht für ſchlechthin einfach gehalten werden, weil der inwendige Menſch (νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος), weil das Gewiſſen oder die unwillkürliche Reaction der urſprünglichen Natur gegen deren Corruption auf jeden Anlaß des Lebens

und Gesetzes dem Fleische widerspricht. Das ändert jedoch den ganzen Zustand nicht ab; die Verwerflichkeit desselben wird dadurch eben so wenig, als seine Einheit, aufgehoben. Das von Außen sprechende Gesetz ist auch gut, göttlich, geistlich nach allen seinen Grund- und Endursachen, doch verdammt es den Menschen und erregt seine Sünde sogar, schon dadurch, daß es ein äußeres ihm geworden ist. In Aehnlichkeit mit ihm ist der allezeit reagirende und doch nur reagirende Vernunftwille nichts Besseres, als ein Zeugniß vom herrschenden Unwillen und Unstande des ganzen Gemüthes. Bis hierher reden wir bloß vom schlechthin generischen Zustande des sündigen Menschen, vom objectiven Willen, vom Willen der Natur, wie ihn die Scholastiker nannten. Nun kommt aber die Subjectivität des Willens in Betracht, durch die Veranlassungen des äußeren und inneren Eigenlebens in unstätiger Weise hervorgerufen. Dieser Wille der That und Wirklichkeit, der nicht in der Form des Triebes verläuft, sondern über den Conflict der Antriebe als Entschluß, Gesinnung, Maxime entscheidet, constituirt allezeit ein Verhalten des Menschen zu sich selbst und gegen sich selbst. Der Mensch vermag durch ihn nicht bloß nach Außen hin oder empirisch gerecht und ungerecht zu werden, er vermag zu gleicher Zeit, nach Innen zu sowohl sich in den Fleischestrieb oder die Passivität activ zurückzuziehen, oder auf die Reaction der vernünftigen Forderung einzugehen. Im ersten Falle schon findet die augustinische Lehre Statt, die Melanchthon nicht hätte als unnöthige Subtilität verwerfen sollen, **peccatum originis voluntarium esse, quia non inviti tales simus.** Aber auch in dem andern Falle (der durch die Einwirkung göttlicher, auf Begrenzung des Bösen gerichteter, Anstalten möglich wird) wird nur das Bessere verwirklicht, nie und nirgends das Gute, das schlechthin und vollkommen gut ist. Diese Gerechtigkeit hat nicht nur Ungerechtigkeit an sich, sondern endigt auch

in dieſelbige. Im Exceſſe der ſtoiſchen Selbſtverleugnungen iſt Defect der Anbetung Gottes; die vaterländiſche Liebe entbrennt im Haſſe des Feindes; die Vollziehung des Sittengeſetzes ſchreitet in Proportion mit Selbſtvergötterung fort. Während dieſe Gerechten das Böſe in ſeiner Thorheit, Niedrigkeit, Schädlichkeit haſſen und meiden, hegen ſie es noch in dem feinſten und urſprünglichſten Weſen der Sünde, in der Selbſtſucht, ohne es ſo auch nur zu erkennen. Wohin denn die Vorſtellungen der Alten und Neueren gehören: splendida vitia non posse implere praecepta legis quoad substantiam actuum etc. Mit den ſogenannten hervorgelockten oder der Natur abgedrungenen Handlungen iſt es im Grunde nichts. Denn im Gebiete der Ehrbarkeit oder ſittlichen Autonomie handelt der natürliche Menſch gerecht und gut, ſo daß er ſogar eine das Gerechte und Gute nicht mehr erkünſtelnde Geſinnung erlangt; Handlungen und Geſinnungen geiſtlicher Gerechtigkeit aber vermag er dem fleiſchlichen Zuſtande auch nicht einmal abzulocken. Eine weitere und andere Frage nun iſt die: Vermag der natürliche Menſch (jenachdem ihm die Veranlaſſungen dazu werden) auch aus ſeinem ganzen ſündigen Zuſtande herauszuſtreben, und ſich gegen die in der Allmählichkeit wirkſame oder berufende Gnade nicht bloß widerſtrebend, ſondern auch annehmend, gehorchend, trauend, glaubend zu verhalten? Die Concordienformel durfte nicht nur, ohne den Grundſätzen der augsburgiſchen Bekenntniſſe etwas zu vergeben, ſie mußte ſogar, um ſie nach der den Synergiſten entgegengeſetzten Seite hin durchzuführen, dieſes bejahen, mußte eine active Empfänglichkeit, ein trahi velle, und in dieſer Beziehung ein se applicare ad gratiam einräumen. Für's Erſte noch ganz abgeſehen von den Veranlaſſungen zu Buße und Glauben, zum Warten auf Erlöſung, die in der altteſtamentlichen Bearbeitung des Menſchen lagen, und nur die Heiden im Heidenthume angeſehen: erkennet die Reformation den

Heiden eine Sehnsucht nach der Tugend und Unschuld zu, die sie nicht erreichten. Die Stelle ist oben angeführt worden. Zwar ist diese Sehnsucht und Buße auf das Gebiet eingeschränkt, welches bei den Reformatoren iustitia civilis heißt, aber es schließt auch in ihrem Sinne nicht die abstracten Ideale der Sittlichkeit aus, auf welche z. B. ein Mark Aurel hinblickte, nicht die Idee des naturgemäßen Lebens, mit welcher er sein Leben und Leisten verglich, und die er nicht erreicht zu haben beklagte, ohne darüber die Götter, die ihm ja alle mögliche Tugendhülfen verliehen, zu beschuldigen. Mitten in seinen Grundirrthümern über des Menschen Verhältniß zu Gott und die Bedingungen sittlicher Vollkommenheit, ja mitten in seiner grundfalschen Selbstgefälligkeit übt er doch mit dem Vermögen des Bewußtseyns auch das Vermögen des Wahrdenkens und der Aufrichtigkeit nach Maßgabe der ihm gegebenen Veranlassungen aus, oder läßt auf's Neue die Bequemlichkeit des Soseyns und Gewordenseyns überwiegen. Vom ersten Pulsschlage des vernünftigen Gefühls im Gewissen an bis zum Eingange des Geistes zur Anschauung Gottes gibt es keinen vollen Lebensmoment, wo der Mensch nicht irgend eine Natur- oder Gnadengabe der Wahrheit in sich zu erwecken oder die Erweckung derselben zu verhindern im Stande wäre. Daraus erwächst aber nicht nur mitten im Heidenthume jene schon zugestandene Differenz des Gerechten und Ungerechten, des Aufrichtigen und Lügners, sondern auch in dem Momente der Anfassung durch die Predigt des Evangeliums ein Gegensatz der Gehorchenden und Ungehorsamen, der Gläubigen und Ungläubigen. Eine vollständigere biblische Theologie würde die Verfasser zu dieser relativen Betrachtung hingeführt haben. Da sie einmal die Allgemeinheit der Gnade und die Ernstlichkeit des Gnadenrufs gegen absoluten Particularismus vertheidigten, und den Stufengang von Glauben zu Glauben in den Getauften so schön darzustellen

wußten, so hätten sie doch nun auch die Vorstellungen vom „Gehorsame des Glaubens," „aus der Wahrheit seyn und nicht u. s. w." weiter erklären können, ohne den vorigen Grundsatz zu verleugnen, nach welchem freilich irgend ein Grad activer Capacität doch weder ein erwerbendes Werkverdienst, noch eine Bewirkung des Gnadenstandes abgeben konnte. Die Reformation hatte die große Aufgabe, die theils ganz aufgegebenen, theils verdunkelten und verzerrten Grundsätze der christlichen Heilslehre in's Licht zu setzen und geltend zu machen. Sie waren noch nicht so gar lange von den Häuptern der Schule verleugnet worden. Sie hatten z. B. im Hugo und Bonaventura noch stark genug sich ausgesprochen, minder angesehene Lehrer nicht zu erwähnen. Die hier genannten Männer waren einverstanden: esse (p. or.) vitium in mente et voluntate pugnans cum lege Dei; p. or. esse ignorantiam in mente, concupiscentiam in carne. Dagegen lehrten schon die Occamisten: p. or. tantum esse reatum sine ullo vitio, fomitem tantum in corpore esse non vitium. Ein Franciscaner zu Cöln: rem bonam esse concupiscentiam, si carni praeciperetur non concupisces, perinde esset ac si Deus praeciperet soli et lunae ne lucerent. Wogegen Melanchthon a) einfach schlichtend: discerni debent substantia a Deo creata et ἀταξία, quae postea accessit. Chemnitz und Andrade führen einen Monheim an, der von den Cöllnern darüber verdammt wurde, daß er geleugnet, der Mensch im Zustande des Falles vermöge etwas Frommes und Reines durch die Natur zu vollbringen. Waren gegen die Verkleinerungen der Wahrheit erst alle drei Grundsätze, der anerschaffenen Ungerechtigkeit, der Erbsünde, als eines Unvermögens und einer bösen Richtung, der Rechtfertigung, als einer reinen Gnaden- und

a) Loci Comm. 1545. p. 106.

Glaubenssache, festgestellt — und an ihrer Feststellung nach der Schrift fehlt nichts in irgend einer Urkunde der Reformation: so mochten nun bei weiterer Entwickelung die theologischen Zufälle eintreten, wie sie wollten, die Grundsätze standen fest. Sie besitzen noch jetzt diese Festigkeit, die von der Theologie in sofern unabhängig ist, als sie auf unmittelbare Erkenntniß des Wortes und Erfahrung des Geistes sich gründet. Zu den unausbleiblichen Zufällen gehörte es, daß jeder von jenen Grundsätzen, sofern er einzeln vertheidigt wurde, noch ohne allseitige Rücksicht auf den andern, also zuweilen in Zwischenverhandlungen, so ausgedrückt wurde, als ob die erbsündliche Kategorie weder die Verschlimmerung des Menschen bis zur Stufe des vitium acquisitum, noch die Anknüpfung eines göttlichen Actes der Gnade übrig lasse; zu den Zufällen, daß die Theologen den allezeit mißlichen Versuch machten, die fraglichen drei Grundsätze, zu denen sie ganz auf anderm Wege gelangt waren, auch von dem Standpuncte göttlicher Eigenschaftslehre in progressiver Methode zu construiren. Glücklicher Weise wird niemals ein individuelles System dadurch, daß von seinem Mittelpuncte aus eine große Gemeinschaft des Gedankens und der Sprache entstanden ist, sofort in seinem ganzen Bestande das System dieser Gemeinschaft. Der Gemeingeist der Schule oder Kirche verändert, verarbeitet, verwirft oder erneuert das Eigenthümliche, und dieses selbst ist es gar nicht, woran die Gemeinschaft hängt. Nun gibt es aber Schüler, Anhänger, die aus irgend einer Beschränktheit und Leidenschaft gerade den Buchstaben festhalten und die Treue in der Abwehr aller Vermittelungen und Auflösungen desselben suchen. Dadurch, daß die Concordienformel die Grundsätze der augsburgischen Confession aus den neu entstandenen Zufällen der Lehre gerettet und deren Einheit in Mitten entgegenstehender Lehrarten nachgewiesen, ist sie ein wichtiges Erhaltungsmittel der Reforma-

tion geworden; dadurch aber, daß sie in der Richtung auf echte Lehre Luther's und ängstlicher Abwehr melanchthon'scher Vermittelungen einen voreiligen Abschluß der Entwickelung, eine Präclusion der melanchthon'schen Richtung beabsichtigt hat, ist sie auf eine freilich mit dem Vorgange des Concils von Trient und mit der Voreiligkeit der Philippisten, so wie mit der Lage der Wissenschaft in jener Zeit zu entschuldigende Weise aus der größern und dauerndern Gemeinschaft der Reformation herausgetreten, und der Anfang einer Mischnah des Protestantismus geworden, die sich keine allgemeine Anerkennung erwerben durfte. Sie hat sie auch nicht erlangt. Die sie nicht annahmen, konnten es ihr danken, daß sie die Uebertreibungen des Flacius und Agricola beseitigt, daß sie die Abwehr der römisch-scholastischen Einsprüche gegen die Reformation verstärkt, aber sie konnten dennoch ihre hinreichende Concordia an der augsburgischen Confession selbst haben. So ist es nun mit dem Protestantismus in diesem Puncte. Wir wollen zusehen, wie im Lichte der möhler'schen Symbolik. Nach dem, was früher vorgekommen, befremdet es uns nicht mehr, den Bericht aus den fortlaufenden Bekenntnissen zerstückelt, auf Erkenntniß des protestantischen Gemeinsinns keinen, auf das Streitige zwischen Luther, Calvin, Zwingli vielen Fleiß, besonders auch auf Nachweisung der literarischen Scandale unter den Protestanten vielen Fleiß verwandt zu sehen, gleichviel ob sie die Sache betreffen oder nicht. Es wäre ganz im Geiste der vulgären Polemik, die wir glaubten mit Möhler einen Augenblick vergessen zu können, wenn wir den witzigen Einfällen Zwingli's einige Geschichten aus dem Verlaufe des trienter Kirchenraths an die Seite stellten, oder einige theologische Albernheiten aus der Confutation des augsburgischen Bekenntnisses und dergleichen. Wie gesagt, nach dem, was schon vorgekommen, erwartet man schon, die Erbsündenlehre der augsburgischen Confession, nachdem

sie aus dem 2. Artikel aufgegriffen worden, nicht aus ihr selbst, sondern aus der Concordienformel, die sich ihr doch unterwirft und ein beschränktes Ansehen hat, am meisten aus Luther's Privatschriften, ja aus Flacius, dem doch die Concordienformel widerspricht, erklärt oder gedeutet zu finden. Dieses willkürliche Spiel mit Nachweisung des Protestantismus in dem fraglichen Dogma wird freilich ganz offen getrieben. Gelegentlich und am Schlusse der Darstellung eines Hauptmoments erfährt man, daß die Confessionen auch ganz anders lauten, oder daß die lutherische Seite von Flacius an eine rückgängige Bewegung gemacht, gleich als ob Flacius bis dahin die Bewegung des Ganzen inne gehabt und dargestellt hätte. Jeder Kenner muß und wird einsehen, entweder war der Protestantismus gar nicht als Einheit zu fassen, oder alle jene abweichenden Erscheinungen waren erst mit einzurechnen, wenn das allenthalben sich Gleichbleibende zum Vorscheine gebracht werden sollte: allein diese Einsicht hat eben nur der Kenner; bei den Unkundigen thut denn doch die entgegengesetzte Methode auch ihre Wirkung. Dazwischen wird zu vermuthen gegeben, in welcher unheimlichen Lage sich Luther befunden haben müsse (S. 47. 2. Ausg.), als er die Keime seiner neuen (?) Lehre von der Erbsünde empfing, während er glaubte, Gott sey es, der das Böse bewirke. Luther, wie er sich in Schrift und Leben ausgesprochen, wird schwerlich Hrn. Dr. M. viel von der Unheimlichkeit verrathen; das aber verräth er Allen, die irgend ihm nahe kommen, wie heimlich es ihm zu Muthe gewesen, nachdem er aufgehört hatte, Gerechtigkeit und Vergebung in der Congruenz der Werke, und in der mönchischen Anstrengung zu suchen, und angefangen, sich an mehr als gratia prima mit mehr als fides informis oder formata anzuschließen. Es kommen noch mehr dergleichen erbauliche Bemerkungen in dem wissenschaftlichen Buche der Symbolik vor, die wir überge-

hen. Nur das Eine erwähnen wir noch. Der Hr. Verf. erkennt das tiefe Gefühl von Erlösungsbedürftigkeit, aus dem die Lehre der Reformation hervorging, mit Freudigkeit an; sie sey aber nur da, wo man gar nicht denke, im Stande, eben dieses Gefühl rege zu erhalten; sobald man die Lehre denken wolle, vereitle sich von selbst ihr ganzer religiöser Werth S. 49. Irgend eine höhere geistige Thätigkeit habe keinen Theil genommen an ihrer ersten Zusammensetzung S. 49. Die helvetische Confession — als sie nach unserm obigen Berichte mit Hindeutung auf Luther die Ausdrücke „Klotz u. s. w." in Anspruch nahm — hatte eine Ahnung der tiefen, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnenden Verkehrtheit, von welcher die Reformation ausging. S. 67. — Oben war es ein tiefes Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, aus der sie als Lehre entstand, hier ist es eine tiefe Verkehrtheit, nämlich eine mehr als manichäische über das Verhältniß des Bösen zum Guten. Man sieht, der Verf. ist seiner Sache sehr gewiß, wenn er unsere Lehre der Geist- und Gedankenlosigkeit anklagt. Ihm zufolge ist sie absurd, 1) weil sie aus dem gefallenen Menschen natürliche Kräfte, die sittlich-religiöse Anlage, die Vernunft und Freiheit heraus- und wegnimmt, 2) weil sie dem also beraubten Menschen etwas Wesentliches und Natürliches ansetzt, nämlich die Bosheit, die aller Thatsünden Mutter ist. Wie beweist nun Hr. Dr. M. das Erste? denn da die protestantischen Symbole alle ohne Ausnahme dem gefallenen Menschen feierlich und ausdrücklich Vernünftigkeit, Willkür, Kunde des höchsten Wesens zugestehen, und selbst die Concordienformel, in der die Absurdität am festesten sitzen soll, behauptet, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat, viel besser und viel schlimmer als ein truncus: so scheint der Beweis nicht so ganz nahe zu liegen. Und

daß die Protestanten eben nur Widersprechendes, d. h. nichts behauptet hätten, will der Verf. wenigstens hier nicht sagen. Zwei bis dreimal wird von ihm ein Beweis erschlichen. Erstlich gilt es das Wort integer. Dieß Wort bedeutet bekanntlich nicht nur ganz, vollständig, sondern auch unversehrt, unverdorben. Nun hatten weder die Scholastiker, noch die Reformatoren sich beim Gebrauche desselben genug vorgesehen, wenn sie setzten oder verneinten, naturalia mansisse integra. Der Protestant, wenn er den Satz leugnet, versteht also nicht nothwendig darunter zwei dona, deren eines geblieben, während das andere abhanden gekommen, sondern jede Gabe hat dadurch etwas verloren, daß sie verdorben worden ist. Das andere Mal ist von aptitudo die Rede. Die Concordienformel leugnet dem gefallenen Menschen ab, daß er die aptitudo für die heilwirkende Gnade in sich aus sich selbst zu erzeugen vermöge. Da sieht man, erinnert Hr. Dr. M., daß die geistige, sittlich-religiöse Anlage selbst geleugnet werden will, denn Calvin und besonders Thomas von Aquin lehren uns, aptitudo sey im Gegensatze von actus gesagt, consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Ist denn aber nicht deutlich genug, daß die Concordienformel eine aptitudo, die nur in natura mentis bestehen würde, dem Menschen überall, nur nicht die strigel'sche aptitudo, nämlich die, die dem geistig strebsamsten Menschen ganz fehlen kann, irgend einem Menschen zugesteht, der sie nicht schon durch Gnadenwirkungen erlangt habe? Endlich betrifft es die imago divina. Die protestantischen Symbole erklärten diese Vorstellung nicht ganz auf gleiche Weise; einige von der Anlage und Bestimmung, andere von der im ursprünglichen Stande schon einmal Statt findenden guten Bestimmtheit, daher denn wieder andere in zwiefachem Sinne schon hier das Wort nahmen. Die Concordienformel nun behauptet die amissio seu privatio imaginis divinae, weil sie den Begriff

des Ebenbildes aus dem N. T. auf die Genesis überträgt, worüber im ersten Artikel die Rede gewesen. Allein sie erklärt gleicherweise, wie Melanchthon in der Apologie das Ebenbild durch iustitia originalis, die zwar anerschaffen ist, aber sich eben so, wie andere Bestimmtheiten, von ihrem Substrate, der geistigen vernünftigen Natur, unterscheiden läßt. Daher denn der Schluß: die Protestanten lehren den Verlust des Ebenbildes, also den Verlust der Vernünftigkeit, sehr voreilig lautet, um so mehr, weil dieselben in einem andern Sinne das Ebenbild unverloren seyn ließen, ohne dadurch eine Aenderung in der Lehre vom Urstande oder von der Erbsünde hervorzubringen. Doch die Hauptsache ist diese: die Protestanten nehmen dem gefallenen Menschen alles sittlich-religiöse Vermögen in Bezug auf res spirituales et divinae; er besitzt nur Kräfte der Vernunft und Freiheit, die sich auf die iustitia civilis, auf die res rationi subiectas beziehen. Will nun Hr. Dr. M. unser Bekenntniß der Absurdität überführen: so muß er sie schlechterdings in dieser Unterscheidung nachweisen. Er muß biblisch, ethisch, psychologisch, oder wie er es meint zu können, darthun, daß es mit dem Gegensatze des psychischen Menschen und des geistlichen nichts sey, daß, da auch dem seelischen Menschen Vernunft, Verstand und Wille zukomme, kein Hinderniß in ihm angenommen werden dürfe, mit Maßen dasselbe zu erkennen und zu wollen, was der πνευματικὸς erkennt und will. Er muß offen und frei auf die Seite des Naturalismus hinübertreten, nachdem er die Sache des Supernaturalismus in der Urstandslehre tapfer verfochten, und erklären: dem Marc Aurel in seiner geistigen Vortrefflichkeit fehlt freilich die Taufe, und so kann er der Annahme nach nicht selig werden, aber die Idee, die in ihm lebt, ist dasselbe Vermögen der Liebe, dasselbe Wollen und Vollbringen der Art nach, welches der heilige Geist in den Wiedergeborenen wirkt. Er muß uns der Gedankenlosigkeit darin zei-

hen, daß wir die heidnische sittliche Entwickelung mit all ihrem edel- und großmüthigen Wesen, ja mit all ihren Reactionen gegen das Fleisch für unfähig halten, die christliche Gesinnung zu erzeugen oder die christliche Erkenntniß in sich zu hegen. Er muß zeigen, daß die Begriffe von spiritus, Geist, Vernunft, und von spiritus sanctus, geistlichem, göttlichem Leben, daß die Begriffe vom Edlen und vom Heiligen in der christlichen Theologie eben so wenig als im kantischen oder irgend einem rationalistischen Systeme einen specifischen Unterschied an sich haben. Haben sie diesen Unterschied an sich, muß liberum arbitrium als psychologische Freiheit und ethische, als Unabhängigkeit vom Naturzwange und als Sieg über fleischlichen Trieb unterschieden werden, so ist der negative kategorische Satz der Protestanten gerechtfertigt. Da nun Hr. Dr. M. über eine dergleichen Untersuchung ganz trockenen Fußes hinweggegangen ist, so können wir im Grunde über dieses Stück noch gar nicht mit ihm handeln, und alles, was er von der Sinnlosigkeit des diesseitigen Dogma's rhetorisirt hat, fällt vor der Hand noch auf ihn selbst zurück. Denn daß er bemerkt, die von den Protestanten dem gefallenen Menschen zugestandene Vernunft sey ein bloßes Vermögen der Erkenntniß des Endlichen, oder daß er ihnen schuld giebt, mit dem geistlichen Vermögen zugleich die geistige Anlage für Gott zu leugnen, kann doch diese leere Stelle seiner Untersuchung nicht ausfüllen. Die letztere Beschuldigung ist nun ganz ungegründet, da die Anlage für Gott und sein Reich oder die Erlösungsfähigkeit des Menschen nicht wegfällt, weil ihr das Vermögen abgesprochen wird, sich zu den Functionen, die ihr in der Erlösung zukommen, selbstständig und ohne die Erlösung zu entwickeln. Die erstere Bemerkung aber zerfällt in sich selbst, wenn die Protestanten (nach einer vom Verf. gar nicht an Ort und Stelle, sondern erst S. 53 angeführten Aeußerung der solida declaratio) der gefallenen

Vernunft eine wenn auch geringe Kunde Gottes zuschreiben. Wenn er ebendaselbst abermals res spirituales, τὰ πνευματικὰ 1 Cor. 2, 13. vom allgemeinen Uebersinnlichen nicht unterscheiden will, so mag er dieß bei den christlichen Philosophen und Theologen verantworten, die die ἀλήθεια zu allen Zeiten den bloßen περιλήψεις, den allgemeinen Auffassungen oder abstracten Ideen, entgegensetzten. Wie beweiset aber Hr. Dr. M. das Andere: die Protestanten lehren mit der Erbsünde einen der menschlichen Natur zugekommenen Ansatz, die positive Qualität der Bosheit, das Vermögen, Gott zu hassen? Er läßt es zweifelhaft, ob Luther geglaubt, die böse Kraft habe sich dem gefallenen Geiste angesetzt, oder im Leibe festgesetzt; immer sey dem Reformator zufolge die Erbsünde de essentia hominis, oder auch nach Melanchthon eine angeborne Kraft. Wir genehmigen vor der Hand bestens, daß der Verf. beides ungefähr gleich gelten läßt, denn Luther hat nichts anderes sagen wollen, als Melanchthon, und beide haben, jeder auf seine Weise, nur die Wahrheit behauptet: die Sünde ist zur andern Natur geworden, sie ist kein Ansatz oder Anflug, die das Individuum von Außen her bekommt, sondern eben ein nativum. Ob es nun den Rationalen besser gefallen werde, daß dem Menschen eine Schuld Adams angeboren sey, ohne daß er Sünde an sich habe, oder das Andere, daß ihm verdammliche Neigungen einwohnen, lassen wir dahingestellt. Ebenfalls mag der Verf. es belächeln, daß die Unkraft eine Kraft genannt werde, nativa vis ad peccandum. Das Fieber ist freilich eine Schwachheit, aber die Aerzte verkündigen doch, daß seine Kraft gebrochen sey. Leidenschaften sind Leiden, aber wir haben noch nie darüber zu lachen gehabt, wenn von gewaltigen Leidenschaften die Rede war. Und das wird sich denn wohl jener edle, harmlose languor der adamitischen Menschennatur gefallen lassen müssen. Doch wir kommen von der Sache ab. Diese liegt so, daß Hr. Dr.

M. wiederum sich mit seiner Kritik auf einen Begriff von der Erbsünde wirft, der nirgends symbolisch existirt, die Sünde = Wesen des Menschen, dagegen den wirklichen Begriff corruptio mit keinem Finger anregt. Das einzige Mal, wo die Reformation jenen von Luther und Flacius gebrauchten Ausdruck zur Sprache bringt, Sol. Decl. art. 1. erklärt sie erstlich im Sinne Luther's dahin, daß der Mißbrauch unmöglich wird, der damit sonst hätte getrieben werden können, und zeigt zugleich, daß es weit richtiger sey, die Erbsünde als das Verderben der menschlichen Natur vorzustellen. Aus dem Begriffe der Schöpfung und des Geschöpfs, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der Auferstehung des Leibes u. s. w. folge schon, daß die manichäische Lehre verwerflich sey. Man solle also die Zweideutigkeiten des Sprachgebrauchs entfernen. Zuweilen werde Natur genannt, was nur Beschaffenheit und Disposition sey, ohne daß man dabei an Substanz zu denken habe. In diesem Sinne der von Thatsünde zu unterscheidenden Corruption der Natur habe Luther geredet, was in die Augen springe, da er die Erbsünde eben sowohl als accidens und qualitas bezeichne. Substanz in der Bedeutung seines dialektischen Unterschiedes von accidens sey nur Gottes Wesen und die Creatur, das absolute oder bedingte Gute, aber das bedingte Gute, die menschliche Natur, sey möglicher Weise nicht nur geschwächt, sondern auch verdorben. Und da nun eben dieser Begriff der Corruption von allen Stimmen der Reformation allein und ausschließlich behauptet wird, so ist der verehrliche Gegner, so lange er sich auf denselben noch gar nicht eingelassen hat, wie die Gerichtsordnung sich ausdrückt, angebrachtermaßen abzuweisen.

Dasselbe gilt, wenn die pragmatische Geschichtsbetrachtung, wenn die Fähigkeit, das sittliche Schöne und die Spur der religiösen Anlage im Heidenthume anzuerkennen, dem Protestantismus abgesprochen werden will.

Von denjenigen beider Denkarten, deren eine immer den größten Unterschied der Menschen in der Geistesrichtung bestehen läßt, deren andere nach den Beziehungen auf äußere Gemeinschaft und empirische Weihe am meisten scheidet, hat immer die erstere die größeste Neigung und Fähigkeit gezeigt, auf alles Geistige und Religiöse im Menschenleben anerkennend und schätzend einzugehen. Man weiß, welche unauflösliche Grenze der Gnosticismus des Alterthums zwischen Psychikern und Pneumatikern zog, und doch welche reiche und schöne Betrachtungen über das psychische Menschenleben sind den Gnostikern gelungen! Das Christenthum selbst nun und mit ihm der Protestantismus erklärt diesen Gegensatz für auflöslich und für nicht ursprünglich. Calvin schließt so: wie herrlich ist die menschliche Natur, wie reich von Gott ausgestattet, wenn sie sogar in ihrem Verderben noch so treffliches hervorbringt, als man bei so vielen Heiden findet. Melanchthon bezeugt: die edlen Werke und Tugenden eines Scipio oder Themistokles müssen auch als von dem Gotte gewollt und geschenkt angesehn werden, von dem alles Gute kommt. Locc. 1545. S. 110. Denn die Wirkungen des Schöpfers und Erhalters der sittlichen Natur bleiben ungekränkt, wenn sie von denen des Erlösers unterschieden werden. Aber Christenthum und Heidenthum sind entweder gar keine specifischen Unterschiede der geistigen Kraft und Richtung, oder das ist ein universalistischer Grundirrthum, der bei der Bekämpfung des Jansenismus von Rom aus begünstigt wurde, daß es auch außer und vor dem Glauben an Christus Erweisung und Wirkung der Gnade gebe. Die Constitution unigenitus verdammt die Sätze, nullae dantur gratiae nisi per fidem, extra ecclesiam nulla conceditur gratia. Wenigstens hätte müssen, wenn die Gnade irgendwo als wirkend angenommen wurde, auch der Glaube als empfangend, und wenn beides, auch das Heil als bewirkt gesetzt werden in einem gewissen Maaße.

Gibt es denn auch Heil außer der Kirche? Dieß schwerlich nach den kirchlichen Bestimmungen, denen Herr D. M. folgt. Und wenn nun doch Gnade, aber weder Glauben noch Heil, so sind die armen Heiden hier und dort nicht besser oder gar schlimmer bedacht als vorher. Doch diese so ganz leere Streitigkeit hätte erst ihren Sinn bekommen, wenn die oben vermißte Untersuchung des specifischen Unterschiedes von geistiger Anlage und geistlicher Fähigkeit zu Stande gekommen wäre. Dann würde es auch mehr Bedeutung erhalten, daß der Verfasser durch die diesseitige Lehre den Unterschied der Erb- und Thatsünde für aufgehoben erklärt. In wirklichen Sünden entwickelt sich nach protestantischer Vorstellung die erbliche Sünde. Also, schließt Herr D. M., kommt den ersteren Nothwendigkeit, Gleichheit, aber keine Zurechnungsfähigkeit noch Eigenthümlichkeit zu. Gleich als ob nicht das Vermögen der Willkür, das Vermögen, den einzelnen Gelüsten, die aus dem Fleische kommen, zu widerstehen, nicht zu stehlen, nicht zu morden, nicht zu beleidigen, oder das Vermögen der iustitia civilis laut dem einhelligen Bekenntnisse der Protestanten dem psychischen Menschen zugestanden würde. Und dennoch ist alles Sündigen der That und Wirklichkeit, wie ja schon aus dem einfachen Gegensatze von ἁμαρτία und ἐπιθυμία Röm. 7. folgt, eine Entwickelung der Ursünde. Kann das Stätige und Unstätige Einer Art ganz außer Zusammenhang gestellt werden? Die Sünden sind sich gleich und ungleich, beides ist von Protestanten verneint und bejahet worden, und daß von dieser Seite ebenso wenig dem Protestantismus beizukommen sey, mag jeden die Ausführung lehren, die sich z. B. Declar. Thorun. de peccato 8. 9. findet. Eine der schwersten Verdrehungen einer deutlichen Lehre hat sich Hr. Dr. M. ganz am Schlusse dieses Hauptstücks gegen Zwingli zu Schulden kommen lassen. Zwingli erklärt die Sünde Adams aus φιλαυτία und begreift nun demgemäß auch das Positive der fortge-

erbten Sündhaftigkeit, folglich auch das in den daraus sich entwickelnden Thatsünden Gleichartige als Selbstsucht. Diese Darstellung, erinnert der Verfasser, erkläre nichts, und sey dabei echt protestantisch, indem sie Gott zum Pflanzer und Urheber des Bösen mache. Warum erklärt sie nichts? Weil die Eigenliebe als die Ursache der ersten Sünde schon vor dem Falle in Adam war. Wann und wo hat das Zwingli gesagt? Zwingli begreift die Gesinnung der Thatsünde Adams als Eigenliebe, und es ist beides bekannt, daß darüber hinaus noch nie hat die Sünde und ihr Anfang erklärt werden können, und daß die Erklärung allezeit halb und nichtig blieb, wenn sie bis dahin nicht vorschritt und eben nur die Sinnlichkeit anklagte. Aber noch einmal: wo sagt Zwingli, daß die Eigenliebe verborgener Weise ebenso ursprünglich in Adam war, wie sie jetzt es in Adamskindern ist? Dieß dichtet ihm Herr D. M. ganz aus freien Stücken an. Die φιλαυτία übersetzt er ihm anfangs Selbstliebe, später erst Eigenliebe. Da nun die Selbstliebe das Natürliche ist, so scheint die erste Uebersetzung eben dazu dienen zu sollen, daß man Zwingli'n so verstehe, wie ihn der Verfasser auslegt, also mißverstehe.

2.

Die 70 Wochen des Buches Daniel, genau chronologisch nachgewiesen.

Von
Pfarrer M. Rösch
in Wangen, Diöcese Cannstadt in Würtemberg.

Vorwort.

Nachdem die Acten über das Zeitalter und den Verfasser des Buches Daniel seit den Kritiken von Eichhorn, Berthold, Griesinger, Bleek, de Wette, Kirmß ꝛc. geschlossen schienen, trat Hengstenberg in seinen Beiträgen zur Einleitung ins Alte Testament aufs Neue auf den Kampfplatz und vertheidigte nicht ohne Scharfsinn und Gewandtheit die Authentie des Buches und seine Beziehung auf die Zeiten Christi *). Zu gleicher Zeit erschien Scholl commentatio exegetica de 70 hebdomadibus Danielis, welcher den Grundsätzen seiner Kirche gemäß in dieser berühmten Stelle ebenfalls eine wirkliche Weissagung auf Christum findet, und die Echtheit derselben behauptet. Hitzig, sein Recensent in den theologischen Studien und Kritiken, tritt im Allgemeinen auf die Seite der Gegner, und erklärt sowohl die exegetische als chronologische Ausführung Scholls für mißlungen, behandelt aber die Stelle selbst auch mit großer Sprach- und Sachkenntniß. Namentlich ist seine Uebersetzung derselben meisterhaft. Nur mit der Chronologie kommt er, gleich seinen Vorgängern, in große Verlegenheit, und geräth auf das weite Feld der Willkür. Die neueste Bearbeitung sind Rosenmüllers Scholia in Danielem, Lips. 1832, die aber den chronologischen Knoten eben so wenig lösen. Ein

*) Diese Abhandlung wurde uns schon im Juli 1832 eingesandt, woraus sich das Uebergehen des Commentars von Häverniek, dessen Vorwort vom Juni 1832 datirt ist, von selbst erklärt.

Umbreit.

neuer Versuch, das Dunkel der daniel'schen Vision aufzuhellen, möchte daher weder zur Unzeit noch zum Ueberfluß erscheinen.

Daniel. K. 9. V. 1. 2.

„Im ersten Regierungsjahre des Darius, Sohnes des Ahasverus, aus medischem Stamme, welcher König worden war über das Reich der Chaldäer, merkte ich Daniel in der Schrift auf die Zahl der Jahre, wovon das Wort Jehova's geschah zu Jeremias, dem Propheten, zu vollenden über den Trümmern Jerusalems 70 Jahre."

סְפָרִים erklärt Hitzig durch Brief und bezieht unser Orakel bloß auf Jeremias 29, 10., wo von der Zurückführung der Juden, wie Dan. 9, 25., die Rede sey, und nicht auf Jer. 25, 11. 12., wo es sich von dem Untergange Babels handle. Unser Verfasser hat aber nicht bloß diese zwei Stellen, sondern noch eine dritte, Jer. 30, 18. im Auge. Die Trümmer Jerusalems gehen offenbar auf Jer. 25, 11. וְהָיְתָה כָּל־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְחָרְבָּה לְשַׁמָּה. Der gesalbte Fürst (nach Jes. 45, 1. Cyrus, von dem es Vers 13. heißt: הוּא־יִבְנֶה עִירִי וְגָלוּתִי יְשַׁלַּח) geht auf Jerem. 29, 10. und das Ergehen des Worts: Jerusalem wieder zu bauen, auf Jer. 30, 18., wo es ausdrücklich heißt: וְנִבְנְתָה עִיר עַל־תִּלָּהּ. Es ist also *in unserer* Stelle nicht bloß von dem Briefe des Jeremias an die Gefangenen zu Babel, sondern von seinen auf das Exil bezüglichen Weissagungen überhaupt die Rede und סְפָרִים bedeutet demnach nicht bloß Brief, sondern Schrift.

Der Verfasser unsers Kapitels wurde darum aufmerksam auf die 70 Jahre des Jeremias, weil sie gerade jetzt mit der Eroberung Babylons im ersten Jahre des Königs Darius abgelaufen waren, und noch wenig Anschein zur Verbesserung der Lage seines Volks vorhanden war.

Wer dieser Darius eigentlich sey, darüber haben sich die Chronologen von jeher in eine Fluth von Meinungen ergossen, und von Nebukadnezar bis Darius Hystaspis ist

kein babyl. noch perſiſcher König, der nicht darunter verſtanden worden wäre. Die Meiſten erklären ihn jedoch für den problematiſchen Cyarares II. in Xenophons Cyropädie. Allein bedeutende Anſtände ſtehen dieſer Annahme entgegen, und wenn die Cyropädie eine wahre Geſchichte wäre, ſo würde ſich Xenophon ſelbſt widerſprechen. Denn in der Anabaſis 3. B. 4, 8. heißt es: „Die Stadt Lariſſa belagerte zur Zeit, als die Perſer den Medern die Oberherrſchaft entriſſen, der Perſerkönig.“ Und gleich darauf: „Hieher — einem Schloſſe bei einer Stadt Meſpila — flüchtete ſich, der Sage nach, als die Perſer der Meder Herrſchaft ſtürzten, die Gemahlin des Königs, Media. Auch dieſe Stadt belagerte der Perſerkönig.“ Poppo in ſeiner Ausgabe bemerkt dabei: Persas vi et obsidione Medorum urbes cepisse et imperium ad se transtulisse scriptor ipse testatur, qui in Cyri disciplina Cyrum a Cyaxare, filia eius in matrimonium ducta, successorem declaratum esse dixerat. Novum igitur hoc argumentum, cur in illo libro non veram Cyri historiam tradi statuamus. Cicero hat alſo Recht: ad Quint. fratrem 1, 1. Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, sed ad effigiem iusti imperii. Von einem Sohne des Aſtyages wiſſen die Hauptquellen der perſiſchen Geſchichte, Herodot und Kteſias, nichts. Einen mediſchen Regenten zwiſchen Aſtyages und Cyrus, der Babylon erobert hätte, kennen auch die älteren und ſpäteren bibliſchen Bücher nicht. Jeſ. 45—47. iſt nur von Cyrus die Rede, ebenſo in den Büchern Chronika und Esra, und die Geſchichte von Bel zu Babel fängt an: nach dem Tode des Königs Aſtyages kam das Reich an Cyrus den Perſer. Dieſer und nicht Darius läßt ebendaſelbſt Vers 30. 31. den Daniel in die Löwengrube werfen. Auch haben Dan. 11, 1. die alexandriniſche Verſion und Theodotion ſtatt des hebräiſchen בִּשְׁנַת אַחַת לְדָרְיָוֶשׁ הַמָּדִי ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ τοῦ Κύρου τοῦ βασιλέως, was Theodoret ſo erklärt: ſo bald Cyrus ſich des Reichs bemäch-

tigt hatte, und der Termin der Gefangenschaft abgelaufen war, ließ ich nicht nach, bis ich zu Stande brachte, daß das Volk entlassen und in Freiheit gesetzt wurde.

Zudem paßt nicht einmal auf Cyarares II., was im Buche Daniel von Darius dem Meder gesagt wird. So hat z. B. Cyrop. 7, 5. nicht Cyarares Babylon erobert, wie das Dan. 6, 1. ausdrücklich von Darius gesagt wird, sondern Cyrus, und zwar für sich, denn er richtete sich daselbst auf königliche Weise ein. Nach Cyrop. 8, 5. hat Cyarares in Babylon gar nicht regiert, sondern Cyrus hatte ihm daselbst bloß einen Palast nebst einem Hofstaat eingerichtet, damit er, wenn er dahin käme, ein eigenes Absteigequartier finde. Und in unserem 9. Kapitel V. 1. ist von dem ersten Regierungsjahre des Darius Medus in Chaldäa die Rede, 70 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems. Nun sind es aber nach unsrem Verfasser selbst von da bis zu dem gesalbten Fürsten V. 25., der kein anderer ist, als Cyrus, und also bis auf Cyarares II., in dessen Namen jener Babylon erobert haben soll, nur 49 Jahre. Unser Darius Medus ist also 21 Jahre jünger als Cyrus und Cyarares II. und kann folglich mit diesem nicht einerlei Person seyn. Die Eroberung Babylons durch Darius Medus ist demnach eine andere, und zwar spätere, als die durch Cyrus. Ferner wird der Untergang Babylons, Jeremias 51, 37. 58. also geschildert: „Babel soll zu Steinhaufen werden — leer von Bewohnern. Die Mauern Babels sollen geschleift werden, und ihre Thore im Feuer aufgehen." Das geschah bei der früheren Eroberung durch Cyrus nicht. Dieser behandelte die Stadt sehr gelinde. Die Mauern blieben nach Herod. 3, 159. unversehrt, und die Stadt wurde nicht beschädigt. Der Sieger bestimmte sie vielmehr nach Susa und Ekbatana zur dritten Hauptstadt des Reichs und Winterresidenz. Auch kam der König von Babylon damals nicht um. Er war, nach Berosus, gar nicht in der Stadt, sondern hatte sich in die Festung

Borsippos geworfen, wo er sich ergab, und von Cyrus gütig behandelt nach Caramanien geschickt wurde. Damit stimmt auch Megasthenes überein, bei Euseb. Armen. I. pag. 58. ed. Venet., wo es heißt: „Cui (Nabonedocho) Cyrus Babylone capta Carmaniae principatum dedit." Ganz anders ging es bei der spätern Eroberung her. Während nämlich Cambyses in Aegypten einfiel, war der Stadt von Neuem der Muth erwachsen, und im vierten Jahre des Darius Hystaspis brach eine Empörung aus, welche erst nach 19monatlicher Belagerung mit einer abermaligen Eroberung endigte. Darius verfuhr aber nicht so glimpflich, als Cyrus. 3000 der vornehmsten Einwohner wurden gekreuzigt, die Mauern und Thore niedergerissen, und die Stadt so sehr entvölkert, daß aus den benachbarten Gegenden Weiber dorthin geschickt werden mußten. Herod. 3, 158. 159. Die erste Eroberung geschah 538 a. C. und 48 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, diese zweite 516 a. C. und 22 Jahre nach der ersten, und jetzt waren gerade auch die 70 Jahre des Exils abgelaufen, und zugleich des babylonischen Reichs, wie Jeremias geweissagt hat.

Das erste Jahr des Darius Medus ist also das Jahr 516 a. C. und er ist kein anderer, als Darius Hystaspis, der nach dieser Eroberung noch 31 Jahre regiert hat. Er wird der Sohn des Ahasverus genannt, der Esra 4, 6. als nächster Nachfolger des Cyrus vorkommt, also Cambyses, der Sohn des Cyrus, seyn muß. Nach Herod. 1, 209. aber war Hystaspes, der Vater des Darius, Arsames Sohn, ein Achämenide. זֶרַע heißt also hier bloß Nachfolger, so wie Belsazar, der letzte babyl. König, Kap. 5, 2. 11. ein Sohn Nebukadnezars genannt wird, von dem Megasthenes bei Euseb. Armen. I. pag. 60. sagt: Labosoracus Nabonedochum in regni solium evehi iussit, ad quem nullo modo pertinebat.

Der Beiname Medus hat seinen Grund in Jerem. 51,

11. 8., wo die Könige in Medien als diejenigen genannt werden, welche Babylon zerstören sollen.

Wie kann aber bei dieser zweiten Eroberung Jerem. 50, 18. von einem Könige von Babel die Rede seyn, der doch nicht mehr existirte? Daß Nabonned, der letzte König, bei der frühern Einnahme Babylons durch Cyrus erschlagen worden sey, steht bloß Cyrop. 7, 5, 26. und ist daher fidei sublestae. Nach Megasthenes bei Euseb. Armen. I. pag. 58. erlebte er beide Katastrophen unter Cyrus und unter Darius. Unmittelbar nach der oben angeführten Stelle: cui Cyrus Carmaniae principatum dedit, heißt es nämlich: „Darius rex de regione depulit aliquantulum." Der König Darius entfernte ihn einige Zeit nachher aus der Gegend. Wahrscheinlich war Nabonned bei der Empörung der Babylonier nicht müßiger Zuschauer geblieben, und daher seine Verbannung. Er hat also 17 Jahre unabhängig und 21 Jahre als Vasallenkönig regiert. Und auch der Fall Babylons, von dem es sich nicht wieder erholte, war jetzt erst entschieden.

Daß Darius Medus kein anderer ist, als Darius Hystaspis, beweist ferner seine Eintheilung des Reichs in Satrapieen Kap. 6, 2., welche Herodot 3, 89. dem letzteren zuschreibt. Nur daß die allmählich vergrößernde Sage aus 20 Satrapieen Herodots 120 gemacht hat.

So stehen dann die 70 Jahre des Jeremias mit denen des Zacharias im schönsten Einklange, und nur auf diese Art kann die Ehre des Propheten gerettet werden. Denn wenn wir auch die 70 Jahre als eine runde Zahl annehmen, so kann sie doch auf keinen Fall für 49 stehen, welche von der Zerstörung der Stadt bis Cyrus verflossen sind.

Erfolgte aber auch im ersten Jahre des Darius Hystaspis die Rückkehr der Juden aus Babylon? Das apokryphische Buch Esra enthält Kap. 3, 4. eine eigenthümliche Erzählung von einem philosophisch-moralischen Wettstreite des Jünglings Serubabel, wodurch er von Darius

die Erlaubniß erhielt zur Rückkehr der Juden, und zum Wiederaufbau der Stadt und des Tempels.

Diejenigen, welche die 70 Jahre nur bis Cyrus herablaufen lassen, und also unter Darius Cyarares II. verstehen, müssen dieselben, um einen vollständigen Kalkul zu erzwingen, schon im ersten Jahre Jojakims 607 a. C. anfangen, also zu einer Zeit, wo weder von babylonischer Gefangenschaft, noch viel weniger von Zerstörung Jerusalems die Rede war. Hat doch noch in seinem fünften Regierungsjahre die darauf deutende Weissagung des Jeremias den König Jojakim so empört, daß er die Rolle verbrennen ließ. Das wäre wohl nicht geschehen, wenn es schon damals um Stadt und Volk so schlimm gestanden hätte. Es war noch Weissagung, und Jeremias fängt seine 70 Jahre erst mit der Verwüstung und Verödung des ganzen Landes an. Kap. 25, 11.

Freilich sollten nach Jes. 45, 1 ff. schon im ersten Jahre des Cyrus die sanguinischen Hoffnungen der Juden, und die schönen Verheißungen der Propheten in Erfüllung gehen. Aber kaum 50,000 Personen machen Gebrauch von der Erlaubniß zur Rückkehr, und der kaum angefangene Tempelbau geräth ins Stocken, und bleibt 18 Jahre liegen. Ios. Ant. 11, 2. 2. Noch konnte man sich aber damit trösten, daß erst 49 Jahre an den 70 vorüber seyen, und daß man den Ablauf der letzteren abwarten müsse. Dieser kam im ersten Regierungsjahre des Darius. Der Tempel wurde vollendet, und eingeweiht. Allein noch immer zog man an dem fremden Joche der Heiden, und wenn auch die Chronologie im Reinen war, so war es desto weniger die Theokratie. Die Unterwerfung unter persische Satrapen stand in grellem Contraste mit Jer. 30, 21. „ihr Herrscher soll aus ihrer Mitte hervorgehen," und schon 75 Jahre nachher Nehem. 1, 3. wird über Schleifung der Mauern und Verbrennung der Thore durch feindselige Nachbarn geklagt. Die Lage des Kolonisten-Völkchens

nach dem Exile war also nichts weniger als beneidenswerth, und die Weissagung des Jeremias konnte unmöglich als erfüllt erscheinen. Dieß brachte den Concipienten zum Nachdenken, ob nicht die 70 Jahre des Jeremias einer Ausdeutung fähig seyen, wodurch die Ehre des Propheten und seine Glaubwürdigkeit gerettet würde.

Eine solche Nachhülfe der Weissagung des Jeremias finden wir in dem unechten Briefe des Propheten Baruch 6, 2., wo es heißt: *εἰσελθόντες εἰς Βαβυλῶνα ἔσεσθε ἐκεῖ ἔτη πλείονα καὶ χρόνον μακρὸν ἕως γενεῶν ἑπτά.* Diese sieben Geschlechter, nach 4 Mos. 32, 13. berechnet, geben 280 Jahre, und reichen bis Alexander den Großen. Der Verfasser dieses Briefs sucht also die 70 Jahre durch Ausdehnung derselben auf Geschlechter zu erweitern. Allein diese Modification war nicht hinreichend. Das persische Joch hatte man nun zwar vom Halse, aber nur um noch fünf Geschlechter hindurch der Tummelplatz der Lagiden und Seleuciden zu werden, und unter dem eisernen Joche des Antiochus Epiphanes den Leidenskelch bis auf die Hefen auszutrinken.

Der Verfasser unseres 9ten Kapitels schlägt einen andern Weg ein, um die Erfüllung der jeremia'schen Weissagung nachzuweisen. Er versiebenfacht die 70 Jahre, und erweitert sie zu Sabbathsjahren. Aus Jahren macht er also Jahrwochen. Ein Zeitmaß, das unter dem Namen Sabbathsjahr-Cyklus bekannt genug ist, aber erst im Zeitalter der Makkabäer vorkommt. Nirgends in der früheren Geschichte des hebräischen Volks wird nach Sabbathsjahren gezählt, so daß die Feier derselben vor dem Exile sehr zweifelhaft wird, ob sie gleich schon 3 Mos. 25, 2. als ein mosaisches Gebot erscheint. Denn 3 Mos. 26, 34. 35. Jes. 5, 8. Nehem. 5, 1—8. 2 Chron. 36, 21. wird über die Nichtachtung der dießfälligen Gesetze geklagt. Erst aus dem 1. Buche der Makkabäer, aus Philo und Josephus sehen wir, daß die alten Verordnungen der mosai-

schen Gesetzgebung in dieser Hinsicht wieder aufgenommen wurden.

Nach 1 Makk. 6, 49. und 53. vergl. mit 20. und Ios. Ant. 12, 9. 7. war das 150ste Jahr der seleucidischen Aere, das den 1. Oct. 163 a. C. anfing, und den 30. Sept. 162 a. C. endigte, ein Sabbathsjahr. Ein solches war ferner nach Ios. Ant. 13, 8. das erste Regierungsjahr Hyrkans I., das den 1. Oct. 135 a. C. anfing, und den 30. Sept. 134 a. C. endigte, 178 aer. Sel. Endlich das erste Regierungsjahr des Herodes, in welchem er Jerusalem eroberte, 276 aer. Sel., das den 1. October 37 a. C. anfing, und den 30. Sept. 36 a. C. endigte. Ios. Ant. 14, 16. 15, 1. Vermittelst dieser drei als solcher bezeichneten Sabbathsjahre läßt sich nun ein Sabbathsjahr-Cyclus, oder eine Jahrwochenrechnung herstellen, welche über die 70 Wochen Daniels das nöthige Licht geben wird.

Das Normaljahr der seleucidischen Aere ist das Jahr vom 1. October 312 a. C. bis 30. Sept. 311 a. C. Wir bezeichnen aber das Jahr 312 a. C. als das erste dieser Aere, wenn gleich nur drei Monate ihres ersten Jahrs in dasselbe fallen, rechnen aber auch rückwärts nach dieser Aere, so weit es nöthig ist, um gleiche Jahrrechnung zu bekommen, also ante und post Seleucum. Der Grund, warum wir das Jahr 312 a. C. als das erste der seleucidischen Aere gelten lassen, wenn es gleich nur den vierten Theil desselben enthält, liegt in der Jahrrechnung des ersten Buchs der Makkabäer. Dieses zählt seine Jahre zwar auch nach der seleucidischen Aere, welche es die griechische Zeitrechnung nennt, fängt sie aber nicht den ersten October, sondern ein halbes Jahr früher, den ersten April, an, folglich fallen neun Monate des ersten griechischen Jahres in das Jahr 312 a. C. Da dieses Buch die sichersten Zeitdata enthält, so müssen wir uns nach seiner Rechnung bequemen. Wir geben nun folgende Jahrwochen-Tabelle:

Jahrwochen.

1
2
3
4
5
6

Jahr-
wochen.

15
16
17

Nach
en alle
is und
hron-
ul. =
Dieſes
tlichen
re in
eran-
ännli-
ochter
ommt.
s ſein
. C.),
a. 1, 7.
rebus
n Cy-
re re-
influß
e. Al-
abylon
ondern
Denn
Cyrus
ch un-
uf den
is auf
adurch
arſham
tota est
üm lu-

ch dem
azu 48
es, oder

ſchen Geſe
wurden.

Nach
12, 9. 7. u
den 1. Oc
endigte, e
Ios. Ant. 1
1. Oct. 13
178 aer. S
des, in w
den 1. Oct
digte. Ios.
cher bezei
jahr-Cyc
welche üb
ben wird

Das
vom 1. E
zeichnen
wenn gl
fallen, r
weit es
alſo ant
das Jah
gelten l
ben entl
der Ma
der ſele
nung n
dern ei
fallen
Jahr 3
hält, ſ
Wir ge

Zur Erläuterung dieser Tabelle dient folgendes: Nach Julius Africanus (Euseb. praep. ev. X, 10.) setzten alle alten Historiker und Chronologen, namentlich Polybius und Diodor, das Ende der medischen Herrschaft und die Thronbesteigung des Cyrus in Ol. 55, 1 = 4151, Per. Iul. = 560 a. C. = 188, Aer. Nab. = 248 ante Sel. Dieses Epochenjahr machen nun die alten jüdischen und christlichen Schriftsteller auch zu seinem ersten Regierungsjahre in Babylon. Dazu mag wohl Xenophons Cyropädie Veranlassung gegeben haben. Dort erobert Cyrus im männlichen Alter zuerst Babylon, heirathet dann die Tochter Cyaxares' II., welche als Mitgift ganz Medien bekommt. In Persien regierte noch sein Vater Cambyses. Als sein Sohn Cambyses zum Königthume gelangte (529 a. C.), war er zum Manne gereift, Herod. 3, 3. Auch Iustin. 1, 7. sagt: Cyrus post victoriam compositis in Babylonia rebus bellum transfert in Lydiam. Xenophon läßt also den Cyrus nach der Eroberung von Babylon noch 30 Jahre regieren, und dann hat die Sache keinen störenden Einfluß auf die Chronologie der folgenden persischen Könige. Allein diejenigen, welche den Anfang des Cyrus in Babylon auf 560 a. C. setzen, lassen ihn nachher nicht 30, sondern nur 9 Jahre regieren, was auch ganz richtig ist. Denn sie rechnen von der babylonischen Zerstörung bis Cyrus 49 Jahre und bis Darius 70. Zu diesen gehört auch unser Verfasser, denn er endigt seine 7 Wochen bis auf den gesalbten Fürsten 561 a. C. und rechnet von da bis auf Darius Medus nur 21 Jahre. Er begeht also dadurch einen Prochronismus von 22 Jahren. Daher sagt Marsham in seinem Canon Chron. Veterum chronologia sacra tota est deportationis Iudaicae προχρονισμῷ vitiata. Illi enim Iudaeos Ol. 55, 1. rediisse putarunt.

Das erste Jahr des Cyrus in Babylon fällt nach dem ptolem. Kanon auf 538 a. C. = 226 ante Sel. Dazu 48 Jahre bis auf das 19te Regierungsjahr Nebukadnezars, oder

die babyloniſche Zerſtörung gibt für dieſe 586 a. C. Wer aber die Eroberung Babylons auf 560 a. C. ſetzt, und 49 Jahre bis auf den Befreier Cyrus zählt, wie unſer Verfaſſer, rückt die babyloniſche Zerſtörung bis 609 a. C. vor. Aber auch der Regierungsanfang aller perſiſchen Könige wird um 22 Jahre vorgeſchoben, bis am Ende des perſiſchen Reichs dieſer Ausfall gedeckt werden muß, um den Anfang der macedoniſchen Epoche richtig zu beſtimmen. Daher finden wir bei Plutarch 62 Regierungsjahre des Artaxerres Mnemon, und in dem Kanon des Euſebius 26 des Ochus, und 3 des Arſes oder Arogus, wodurch alles wieder ausgeglichen wird.

Wenn nun die ganze damalige Zeitrechnung in dieſem Irrthume befangen war, ſo war gewiß der Verf. des Buches Daniel auch nicht frei davon; denn wenn wir auch die Authentie dieſes Buches gelten laſſen, ſo iſt Chronologie kein Gegenſtand der Inſpiration.

Nach dem ptolemäiſchen Kanon dauert das babyloniſch-perſiſche Reich 207 Jahre, nach Daniel folglich 229 Jahre, oder wenn man das Todesjahr des Darius Codomannus einrechnet (330 a. C.), 231 Jahre = 33 Wochen.

So einleuchtend aber auch dieſe Deduction ſeyn mag, ſo iſt es doch nichts weiter, als Hypotheſe, ſo lange nicht bewieſen iſt, daß der Verf. unſeres Abſchnitts wirklich ſo gerechnet habe.

Die Baſis ſeiner Zeitrechnung iſt das Ende der 62 Wochen, oder der Tod des zweiten Geſalbten. Wer der erſte geſalbte Fürſt ſey, iſt aus Jeſ. 45, 1. 13. klar. Wer aber der andere ſey, darüber iſt viel geſtritten worden. Iſt der erſte ein König, ſo wird es der andere auch ſeyn. Hauptſächlich aber wird er erkannt an dem nachkommenden Fürſten, der die Stadt und das Heiligthum verwüſtet. Wer iſt das anders, als Antiochus Epiphanes? Sein Vorgänger iſt alſo Seleucus IV. Philopator, der durch Heliodor mit Gift aus dem Wege geräumt wurde. Dieß geſchah 176 a. C. = 137 aer. Sel. zu Ende. Denn

von diesem Jahre hat man noch eine Münze auf ihn, also nach dem 1. Oct. 176 hat er noch gelebt. Aber in eben diesem 137. Jahre kam auch Antiochus Epiphanes noch auf den Thron, 1 Makk. 1, 11., also zu Anfang des Jahres 175. Steigen wir von diesem 62 Wochen oder 434 Jahre aufwärts, so gelangen wir auf 609 a. C. Dieses ist also der terminus a quo, oder das Ergehen des Wortes: Jerusalem wieder zu bauen, zu der Zeit, wo es so eben zerstört worden war. Die meisten Ausleger fangen zwar die 62 Wochen erst von Cyrus an. Allein wer wird dann diesen schon im J. 609 a. C. suchen? Ein solcher Prochronismus wäre unerklärbar. Josephus, der ihn frühe genug in das J. 587 a. C. setzt, Ant. 13, 11. 1., versteigt sich doch nicht bis 609.

Von der babylonischen Zerstörung Jerusalems bis zu Seleucus Philopators Tode sind es also 62 Jahrwochen. Dieß ist das sicherste chronologische Datum, das uns der Verf. selbst an die Hand gibt, und damit ist auch unsere Rechnung bewiesen. Gewöhnlich rechnet man aber bis dahin nicht bloß 62, sondern 69 Wochen, indem man die 7 bis Cyrus hinzufügt, um die 70 Wochen en detail herauszubringen. Allein abgesehen davon, daß man dadurch in einen weiteren Prochronismus von 49 Jahren verfällt, der sich gar nicht nachweisen läßt, müßte es V. 26 heißen: und nach den 69 Wochen, nicht: nach den 62, und wenn es auch so hieße, so kämen doch nicht gerade 70, sondern 70½ Woche heraus, weil V. 27. 1½ Wochen enthält, denn hier ist offenbar die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes, welche 11 Jahre dauerte, beschrieben. Das ist eben das Dunkle und Räthselhafte des Orakels, daß die Zahl 70 nicht die Summe der folgenden 7 + 62 + 1 ist, wie man so leicht versucht wird zu glauben, und daß diese zu jener nicht im Verhältnisse der Theile zum Ganzen stehen. 7 und 62 laufen vielmehr parallel, jene ist die Zeit von der babylonischen Zerstörung bis zum Anfange des Stadtbaues, diese bis zur Vollendung desselben. Die 70 Wochen können aber

auch nach V. 26 mit dem Tode des Antiochus Epiphanes ihr Ende nicht erreicht haben. Dort wird das Ende des Antiochus קְצוֹ בַּשֶּׁטֶף von קֵץ מִלְחָמָה Ende des Befreiungskriegs genau unterschieden. Der Verf. nimmt also im Verlaufe der 70 Wochen zwei Epochen an, 1) den Stadtbau, und zwar a) den Anfang desselben unter Cyrus, 7 Wochen nach der Zerstörung. b) Vollendung des Stadtbaues unter Seleukus IV., 55 Wochen nach Cyrus; 2) neue Zerstörung unter Antiochus Epiphanes und Ende des Befreiungskriegs, 8 Wochen nach Seleukus. 120 a. C. Ol. 165, 1. In dieses Jahr setzt Eusebius in seinem Kanon die Zerstörung Samariens. Ferner: Unser Verf. will die Weissagungen des Jeremias rechtfertigen, der K. 30, 8. 9. sagt: „nicht mehr sollen Fremde dich unterjochen, und sie sollen Jehova ihrem Gotte dienen, und David, ihrem Könige, welchen ich ihnen erwecken werde." So lange Judäa nicht frei war von dem Joche der Heiden, und das geschah erst 170 aer. Sel. unter Simon, aber nur auf kurze Zeit, so konnte von Wiederkehr der alten glücklichen Zeiten die Rede nicht seyn. Die letzte Demüthigung von den Heiden erfuhr aber Jerusalem elf Jahre nachher von dem Könige Antiochus Sidetes, der die Mauern der Stadt niederreißen, und die Häupter der Nation hinrichten ließ. 181 aer. Sel. Porph. ap. Euseb. Armen. 1 p. 349. Iudaeos hic subegit per obsidionem, muros urbis demolitur, atque electissimos ipsorum trucidat anno tertio 162 Olymp. Erst nach dessen Tode (183 aer. Sel.) konnte Hyrkan sich völlig losmachen von der syrischen Oberherrschaft. Ein zweiter David erhob er durch bedeutende Eroberungen zu den Zeiten Alexanders Zebina, und besonders während der Thronstreitigkeiten der Brüder Antiochus Grypus und Cyzicenus, den jüdischen Staat zu seinem höchsten Flor, Ios. Ant. 13, 10. zehn Jahre nach Antiochus Sidetes' Tode, 193 aer. Sel. 120 a. C., im 16. Jahre seiner Regierung. Hier erst, konnte man sagen, endigten sich die 70 Leidenswochen des unglücklichen Volkes, und der Seher Jeremias war gerechtfer-

tigt. Das Ungemach dauerte also nach Antiochus Epiphanes' Tode noch 6½ Wochen oder 45 Jahre fort. Diese hinzugethan zu 445 Jahren geben genau 490 Jahre oder 70 Wochen.

Diese Ansicht, die weder mit den alten noch neuen Erklärungen dieser berühmten Stelle übereinstimmt, hat wenigstens das Verdienst der Ungezwungenheit. Dagegen berechnen die meisten Christen und Juden die 70 Wochen von der Zerstörung des ersten Tempels bis auf die Verwüstung des zweiten unter Titus. Diese Meinung begünstigt der Ausspruch Christi, Matth. 24, 15., wo unter βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως am heiligen Orte die Fahnen und Adler des römischen Heeres verstanden werden. Daß man zu den Zeiten Jesu der Meinung war, durch diese Weissagung Daniels werde die Zerstörung des jüdischen Staates durch die Römer vorausgesagt, erhellt aus Ios. Antiq. 10, 11. 7. Bell. Iud. 4, 6, 2. Habent sua fata prophetae! Diese Tradition von dem Umfange des Orakels behielten auch die neueren Juden bei. Weil aber zwischen der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels 656 Jahre verflossen, und nicht bloß 490, oder wenn man die halbe Woche noch besonders rechnet, 491, so setzen sie in ihrer Weltäre, dem Buche Daniel zu lieb, die babylonische Zerstörung von 586 a. C. herab auf 424 und machen auf diese Art einen salto mortale von 163 Jahren. Josephus hingegen schließt die 70 Wochen, die er zu 494 Jahren annimmt, mit dem Tode des Antiochus Epiphanes, und muß daher seine Epochen um 49 Jahre hinaufrücken, weil er, gleich den neuesten Auslegern, die 7 und 62 Wochen addirt, da sie vielmehr parallel laufen. Z. B. Ant. 13, 11. Aristobulus setzte zuerst wieder die königliche Krone auf, 481 Jahre 3 Monate seit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft. Dieß geschah 106 a. C. = 207 aer. Sel. Dazu 481 addirt, gibt 587 a. C. für die Rückkehr. Sie geschah aber 538, folglich 49 Jahre später. Bell. Iud. 6, 4, 8. Von der Erbauung des zweiten Tempels durch Haggai im zweiten Jahre des Darius (nicht Cyrus) bis zur

Zerstörung desselben durch die Römer sind es 639 Jahre, 45 Tage. Er wurde also erbaut 569 a. C. Die wahre Zeit ist 520 a. C., also wieder 49 Jahre zuviel. Bell. Iud. 6, 10. werden gerechnet von der ersten Erbauung Jerusalems bis Titus 2177 Jahre, von eben dieser Erbauung bis Nebukadn. 1468 J. 6 M., folglich von Nebukadn. bis Titus 709 J. 6 M., und bis Christus 639. Davon 49 abgezogen bleiben 590 a. C. für die babylonische Zerstörung, wie auch Eusebius annimmt. In weit größere chronologische Schwierigkeiten verwickeln sich diejenigen, welche die 70 Wochen auch mit dem jüdischen Staat endigen, aber unter dem gesalbten Fürsten Jesum, den Messias, verstehen. Sie müssen die ersten zwei Glieder des 25. V., ohne auf den dazwischen gesetzten Athnach zu achten, in eines zusammenziehen und übersetzen: Vom Ausgange des Wortes u. s. w. bis auf den Messias sind 7 und 62 Wochen, ohne einen Grund angeben zu können, warum die 69 Wochen in 7+62 getheilt seyen. Als terminus a quo nehmen sie willkürlich das 20. Regierungsjahr des Artaxerres Longimanus an, und rechnen bis in's 19. Regierungsjahr des Tiber, Christi vermuthliches Todesjahr, 69 Wochen. Der Gesalbte V. 25. und 26. wird identificirt, und es ist nur noch die letzte Woche nachzuweisen. Aber da fängt erst die Noth recht an. Von Christi Tode bis zur Zerstörung Jerusalems ist nur noch eine Woche übrig, und diese soll 38 Jahre ausfüllen! Welche Willkür! So behandelt Scholl in seiner commentatio exegetica, Francof. 1829. die 70 Wochen Daniels.

Allein fast eben so willkürlich verfahren auch die, welche diese 70 Wochen mit dem Tode des Antiochus Epiphanes endigen. Berthold und Rosenmüller verstehen unter dem zweiten gesalbten Fürsten Alexander den Großen, und rechnen also von der babylonischen Zerstörung bis auf diesen 69 Wochen, und doch sind es nur 37. Welcher Chronolog, und wenn er auch noch so rund rechnet, wird sich ein solches surplus beinahe um das alterum tantum erlau-

den! Hitzig in der Recension der scholl'schen Abhandlung, Theolog. Studien. 1832. 1. H., rechnet wie Berthold 7+62 Wochen, aber doch nicht bis Alexander, sondern bis Seleucus Philopator, kommt aber auch in Noth mit der Chronologie. Jerusalems Fall setzt er auf 588 a. C. Aber von da bis zu Seleucus Tode sind es bloß 59, nicht 69 Wochen, also 10 Wochen, oder 70 Jahre weniger. Doch er hilft sich kurz damit, daß er sagt: „von der ganzen persischen Zeit hatten die Hebräer keine Zeitrechnung!" Wenn das ist, so hat auch Berthold Recht. Dann ist aber der chronologischen Willkür Thür und Thor geöffnet, und man kann Alles aus Allem machen, wie sich Hitzig selbst über Scholl ausdrückt, der die letzte Woche zu mehr als 30 Jahren erweitert. So unbekannt war aber den Juden die persische Zeit doch nicht. Nehem. 12, 10. 11. werden sechs Hohepriester von Cyrus bis Alexander namentlich angegeben. Es sind also sechs Generationen, und diese nach 5 Mos. 2, 14. berechnet, geben 228 Jahre, was mit obiger Tabelle gut zusammenstimmt. Wenn sie also auch nur vier persische Königsnamen haben, so wissen sie desto gewisser die Zeit ihrer Hohepriester, und Jaddua war Alexanders Zeitgenosse. Auch führen die vierzehn Geschlechter Matth. 1, 12—16. nach 4 Mos. 32, 13. berechnet, genau auf den Anfang des Cyrus, 560 a. C. zurück. So viel im Allgemeinen über die 70 Wochen in chronologischer Hinsicht. Ich gebe nun die Uebersetzung derselben, nebst der exegetischen Begründung.

Dan. 9, 24—27.

24. Siebenzig Wochen sind beschlossen über dein Volk, und über deine heilige Stadt, zu vollenden die Strafe des Abfalls, abzutragen die Schuld, zu sühnen die Missethat, zurückzubringen das Glück der Vorzeit, zu erfüllen das Gesicht des Propheten, und einzuweihen das Allerheiligste.

25. So wisse nun, und merke: Vom Ergehen des Worts: Jerusalem wieder herzustellen und zu bauen bis

zu einem geſalbten Fürſten, ſind 7 Wochen, und in 62 Wochen wird wieder erbauet werden Marktplatz und Wall, aber im Bedrängniſſe der Zeiten.

26. Und nach den 62 Wochen wird ein Geſalbter vertilgt werden, und Niemand von den Seinigen wird da ſeyn. Und die Stadt und das Heiligthum wird verheeren das Volk des nachkommenden Fürſten. Aber ſein Ende kommt auf der Eilfahrt, und bis zum Ende des Krieges iſt Gericht der Verwüſtungen.

27. Und ſtärken wird den Bund Vielen eine Woche, und die Hälfte einer Woche wird aufheben Schlachtopfer und Speiſeopfer, aber über die Fläche des verwüſtenden Gräuels, und bis zur beſchloſſenen Vertilgung wird es ſich ergießen über den Verwüſter.

שָׁבֻעִים שָׁבְעִים Unter den vielfachen Verſchuldungen des Volks gegen Jehova war beſonders auch die unterlaſſene Feier der Sabbathsjahre 3 Moſ. 26, 34. 35., worauf Dan. 9, 13. gedeutet wird, und 2 Chron. 36, 21. werden die 70 Jahre des Exils eine Abtragung oder Abbüßung der unterlaſſenen Feierjahre genannt. Solche Feier- oder Sabbathsjahre ſind aber keine gewöhnlichen Jahre, ſondern ein Cyklus von ſieben Jahren. Wenn alſo das Volk 70 Sabbathsjahre abzutragen hatte, ſo waren es ſiebenmal 70 gewöhnliche Jahre, und das führt den Concipienten auf 70 Jahrwochen. Er will alſo ſagen: Jeremias hat unter ſeinen 70 Jahren keine gewöhnlichen, ſondern Sabbathsjahre verſtanden. Zugleich will er aber auch eine Paronomaſie, einen Gleichklang von שָׁבְעִים und שָׁבֻעִים anbringen, weßwegen er ungewöhnlicher Weiſe dem Wort שָׁבוּעַ im Plur. männliche Endung gibt. עָוֹן, חַטָּאוֹת, פֶּשַׁע Nomina, quae culpam proprie significant, subinde et poenam indicant, ut quae comes culpam premit. Rosenmüller ad Zach. 14, 19. צֶדֶק עוֹלָמִים das Glück der Vorzeit. Jeſ. 48, 18. Pſ. 77, 6. Hier iſt deutlich angegeben, wann die 70 Wochen ihr Ende erreichen. Nicht bälder, als bis die alte gute Zeit unter David wiedergekehrt ſey. Dieß war bei

dem Tode des Antiochus Epiphanes nicht der Fall, da konnten sie also nicht aufhören. Es mußte ein zweiter David, ein Eroberer und Beglücker seines Volkes, auftreten, frei von aller fremden Oberherrschaft. Dann erst konnte man von Erfüllung des prophetischen Wortes (Jeremias 33, 14 ff.) sprechen. Der Tempel wurde zwar geweiht kaum vor dem Ende des Antiochus, aber da fehlte noch viel zu einem davidischen Zeitalter. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים das Allerheiligste des Tempels. Ezech. 43, 12. מָשַׁח durch Salbung weihen, wird auch von leblosen Dingen gebraucht. 2 Mos. 30, 26.

V. 25. Der siebenzigjährige Zeitraum, von dem im vorigen Vers im Allgemeinen die Rede war, wird nun in zwei Theile getheilt (nicht in 7, 62 und 1 Woche), a) in 62 Wochen, von der Zerstörung der Stadt bis zu ihrer völligen Wiederherstellung unter Seleucus IV. Philopator; und b) in die Ergänzung zu den 70 Wochen, oder in acht Wochen, von dem Regierungsantritte des Antiochus Epiphanes bis zum Ende des Befreiungskriegs — עַד מָלְחָמָה נָגִיד הַבָּא.

V. 26. Jeder dieser Theile hat einen Absatz. Der erste nach den sieben Wochen bei dem gesalbten Fürsten V. 25. Der zweite nach 1½ Wochen bei dem Tode des Antiochus Epiphanes V. 27. Bei beiden Absätzen ging den Juden ein Stern der Hoffnung auf, aber es dauerte geraume Zeit, bis die Hoffnung in Erfüllung ging.

מוֹצָא bezeichnet den terminus a quo der 70, 7 und 62 Wochen. Dieses Orakel, דְּבַר Hos. 1, 1. Micha 1, 1. Zephan. 1, 1. ging aus, als Jerusalem bereits in Trümmern lag, Jeremias 30, 18. 31, 38. Vergl. mit K. 25, 11. 29, 10.

מָשִׁיחַ נָגִיד statt מֶלֶךְ wie Kap. 11, 22 von Ptolemäus Philometor. Da מָשִׁיחַ auch von Priestern gebraucht wird, so steht נָגִיד dabei, um anzudeuten, daß ein König und kein Priester darunter gemeint sey. Dieser Gesalbte ist kein anderer, als Cyrus. Jes. 45, 1. Freilich erwartet man, wenn von einer bestimmten Person die Rede ist, den Artikel ה.

Allein die späteren hebräischen Schriftsteller richten sich nicht immer nach den grammatischen Regeln.

וְשִׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם. Hier ist wohl zu bemerken, daß es nicht wie V. 26 heißt: וְאַחֲרֵי שִׁבְעִים שְׁנָה, daß also bei den 62 Wochen kein neuer terminus a quo gegeben wird, sondern daß wieder מִן־מֹצָא דָּבָר supplirt werden muß.

חָרוּץ nach dem Chaldäischen חֲרִיץ Graben, oder Wall. Hitzig übersetzt: und bestimmt ist es, wie Jes. 10, 22. נֶחֱרָץ חָרוּץ die Zerstörung ist beschlossen. בְּצוֹק הָעִתִּים, angustia temporum. Diese ist Schuld, warum Jerusalem erst in 62 Wochen von seinen Trümmern wieder erstand.

V. 26. וְאַחֲרֵי. Hier ist nun deutlich ein zweiter terminus a quo bezeichnet.

מָשִׁיחַ bedeutet wie im vorigen Verse, wo נָגִיד dabei steht, einen König. Es ist also an keinen Hohenpriester Onias III. zu denken, sondern an den Vorgänger des Antiochus Epiphanes, Seleucus Philopator, den Heliodor mit Gift aus dem Wege räumte. וְאֵין לוֹ, vollständig וְאַיִן אֲשֶׁר לוֹ. אַיִן, wenn es allein steht, als Prädikat eines Satzes, drückt den Begriff aus: nicht da, nicht vorhanden. Und es wird nicht vorhanden seyn, der ihm (angehört), nemo suorum aderit. 1 Mos. 19, 12. Diesen geschickten Zeitpunct hatte sich Heliodor mit Fleiß ausersehen. Demetrius, der Sohn, befand sich als Geisel in Rom, Antiochus, der Bruder, der für denselben ausgewechselt wurde, war noch in Athen. Dieser ist נָגִיד הַבָּא, der Nachfolger des Seleucus.

קִצּוֹ בַּשֶּׁטֶף. Sein Ende findet er auf der Eilfahrt von Persien nach Hause. 2 Makk. 9. שֶׁטֶף eigentlich Fluth, Ueberschwemmung, die alles plötzlich mit sich fortreißt. Ps. 90, 5. Daher brauchen die späteren Hebräer שָׁטַף in der Bedeutung: eilen, so hier שֶׁטֶף wie bei den Talmudisten שִׁטְּפָא festinatio, cursus effusus, schleunige Fahrt. Im Rennen fiel Antiochus vom Wagen, und zerschmetterte die Glieder. So sagt Livius 28, 7. Attalus inermis atque incompositus cursu effuso mare ac naves petit, und Hieron-

mus Jer. 8, 6. בְּסוּס שׁוֹטֵף sicut equus cum impetu vadens aut praecipiti cursu diffugiens, ita ut sisti aut sustineri in fuga non magis possit, quam aquae vis, ubi perrupto semel aggere in circumiectos agros late grassatur. וְעַד קֵץ. Man mag nun קֵץ als status constr. zu מִלְחָמָה oder absolut. nehmen, so wird es ausdrücklich unterschieden von קְצוֹ dem Ende des Antiochus, und bezeichnet das Ende der 70wöchigen Trübsal, oder die Erfüllung der Weissagung, wie Hab. 2, 3. So wie der vorige Vers den Zeitraum der 62 Wochen enthielt, so begreift dieser den noch übrigen Zeitraum für die 70 Wochen, also die Schreckensregierung des Antiochus, und den Befreiungskrieg. Erst Hyrkan I. machte sich nach dem Tode des Antiochus Sidetes völlig frei von der syrischen Oberherrschaft, und seine lange und glückliche Regierung erinnerte an die davidischen Zeiten.

נֶחֱרֶצֶת part. Niph. wird als Substantiv im stat. constr. gebraucht, und heißt: Strafgericht der Verwüstungen, vastatio divinitus immissa.

V. 27. Obgleich die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes schon im vorhergehenden Vers enthalten ist, so bezeichnet er sie jetzt doch noch besonders als 1½ Wochen, so wie er V. 25. die Zeit des Exils bis Cyrus, ob sie gleich auch in den 62 Wochen enthalten war, als 7 Wochen bezeichnet hatte. Hitzig und die neueren Ausleger rechnen hier nur eine Woche, und zwar die siebzigste. Diese soll die Zeit des Antiochus Epiphanes, mit Ausnahme seiner ersten Regierungsjahre, in welchen er die Juden nicht befehdete, umfassen. Deßwegen habe der Verf. die siebente Woche für sich hingestellt, abgetrennt von den übrigen.

Daß Antiochus in seinen ersten Regierungsjahren die Juden nicht bedrückt habe, ist gegen 1 Makk. 1, 10—13., wo es heißt: Antiochus Epiphanes sey König geworden 137 aer. Sel. Zu selbiger Zeit haben viele einen Bund geschlossen mit den Heiden, und der König gab ihnen Gewalt, die Satzungen der Heiden einzuführen, und 2 Makk.

4, 14. die Priester kümmerten sich nicht mehr um die Bedienung des Altars, sondern den Tempel verachtend und der Opfer vergessend, liefen sie hin, um dem Schauspiele in der Palästra beizuwohnen. Das geschah in den ersten zwei Jahren des Antiochus. Wenn er aber auch Anfangs der beste Regent war, so war es doch ein fremder heidnischer Regent, und es ist daher nicht abzusehen, warum seine ersten Regierungsjahre nicht gezählt werden sollen. Werden doch die Regierungsjahre aller übrigen Könige, guter und böser, vom Anfange des fremden Jochs an continua serie gezählt. Daß es aber nicht die 70. sondern 63. Woche sey, ist schon oben gezeigt worden. Sieben Jahre lang wurde die Einführung des griechischen Cultus in Jerusalem vorbereitet durch Bündnisse der abtrünnigen Juden mit den Heiden. Alsdann wurde vierthalb Jahre lang offene Gewalt gebraucht. Diese halbe Woche wird Kap. 12, 11. 12. sogar nach Tagen berechnet. וּמֵעֵת הֻסַּר der Artikel הַ steht hier für den unbestimmten oder Einheitsartikel, wie Jes. 7, 14. הָעַלְמָה eine Jungfrau. 1 Sam. 1, 4. Sie fängt an mit Aufstellung des Gräuels der Verwüstung Dan. 12, 11. 1 Makk. 1, 54. und geht bis zum Tode des Antiochus Epiphanes. Das sind die 1335 Tage Dan. 12, 12. oder 3 Sonnenjahre 7 Monate 26 Tage. Antiochus ist also gestorben 145 Jahr 9 Monate 15 Tage laufend

3 — 7 — 26 —

im 149. Jahr 5. Monate 11. Tage aer. Sel.

Der Unterschied von 45 Tagen zwischen 1290 und 1335 rührt wahrscheinlich daher, daß jene bis zu seiner letzten Krankheit, oder bis zu seiner Niederlage in Persien, und diese bis zu seinem Tode berechnet sind. Eine solche Tagrechnung kommt auch Dan. 8, 13. 14. vor. Das Gesicht vom beständigen Opfer und vom Frevel des Verwüsters V. 11. 12. geht bis auf 2300 Abende (und) Morgen, da wird das Heiligthum gerechtfertigt seyn. 2300 Tage geben 6 Jahre 3 Monate 17 Tage. Diese, von Antiochus Tode zurückgerechnet, führen auf das 143. Jahr aer. Sel.

auf den 24. Tag des ersten Monden. Da geschah die 1 Makk. 1, 20—24. erzählte Plünderung des Tempels, wo das beständige Opfer genommen, und das Heiligthum verwüstet wurde. Dieser Frevel wurde gerechtfertigt, d. h. gerächt durch den Tod des Verwüsters.

Seit 143 hörte also das tägliche Opfer auf, weil die heiligen Gefäße fehlten. Jeden Abend und Morgen wurde nämlich ein Lamm nebst Zugabe als Brandopfer (עוֹלָה תָּמִיד) geopfert (2 Mos. 29, 38—42. 4 Mos. 28, 3—8.). Seit 145 aber alle Opfer, blutige und unblutige, 1 Makk. 1, 45. und unreine Thiere wurden geschlachtet V. 47. Das erste wird genannt פֶּשַׁע שֹׁמֵם Frevel des Verwüsters Dan. 8, 13. Das letzte שִׁקּוּץ שֹׁמֵם Dan. 12, 11. Gräuel des Verwüsters. בָּמָה steht nicht absolute nach der chaldäischen Form, wie Gesenius in seinem Wörterbuche meint, sondern es ist der stat. constr. zu שִׁקּוּצִים, das kein Götzenbild ist, wie Hitzig annimmt, wenn er „die Spitze des Verwüstungsgräuels" übersetzt, und wie mit ihm Gesenius und Berthold einstimmen, sondern der auf dem Brandopferaltar errichtete Götzenaltar 1 Makk. 1, 54. 6, 7. 4, 43. μιασμός. Dan. 11, 31. und 12, 11. steht der Sing., hier aber der plural. intens. שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם kann nicht wie Matth. 24, 15. βδέλυγμα ἐρημώσεως, Gräuel der Verwüstung, übersetzt werden, sonst müßte ersteres im stat. constr. stehen. מְשֹׁמֵם steht also adiective und zwar im Sing., um das Zusamentreffen mehrerer מ im Plur. zu vermeiden. Ein verwüstender Gräuel wird dieser Götzenaltar genannt, weil die rechtgläubigen Juden beim Anblicke desselben davon liefen, und Stadt und Tempel verödeten. 1 Makk. 3, 45. Was ist aber nun die Bedeutung von בָּמָה? Rosenmüller übersetzt: exercitui detestando vastator dux praeerit, und erklärt es also durch ala i. e. turma militum, acies. Allein da unmittelbar vorher von Aufhebung des jüdischen Opferdienstes die Rede ist, so erwartet man ein Surrogat desselben, und denkt nicht an eine Armee, die kurz vorher

V. 26. vorkommt. Es wäre also überdieß eine bloße Tautologie. Die halbe Woche, so wie Dan. 7, 25. und 12, 7. eine Zeit und Zeiten, und eine halbe Zeit, bezieht sich bloß auf die Entheiligung des Tempels, und Abschaffung des jüdischen Cultus. Gesenius übersetzt es: Zinne des Tempels, und Berthold: Flügeldach des Heiligthums. Wenn aber Gesenius das nämliche Wort Dan. 11, 31. und 12, 11. durch den Götzenaltar erklärt, welchen Antiochus Epiphanes auf dem Brandopferaltare errichten ließ 1 Makk. 1, 54., warum soll es hier Götzenstatuen bedeuten? Wahrscheinlich bloß dem כְּנָפָה zu lieb, das man nicht damit zu reimen wußte. Es ist aber nichts anderes als fastigium, Giebel, und synecd. גַּג das platte Dach des Morgenländers. So heißt auch fastigium das Dach überhaupt Virg. Aen. 8, 491. und dann jede Anhöhe, das Oberste jeder Sache, z. B. aquae Curt. 4, 2. 19. Oberfläche. In gleichem Sinne steht גַּג 2 Mos. 30, 3. 37, 26. als Oberfläche des Altars, und so ist כְּנָף wohl auch in unserer Stelle zu nehmen. Das Zeitwort zu diesem Satz ist im Folgenden zu suchen, und hier hat Hitzig gewiß richtiger gesehen, als alle seine Vorgänger. Eben so bei וְעַד־כָּלָה, das ich nach ihm nicht durch donec, sondern usque ad consummationem poenae, ad internecionem fatalem, bis zur beschlossenen Vertilgung (per hendiad.), übersetze.

תִּתַּךְ Subint. חֲמָה der Zorn Gottes ergoß sich über den Gräuelaltar, d. h. er wurde niedergerissen 1 Makk. 6, 7. שֹׁמֵם der Verwüster, d. h. Antiochus Epiphanes. Er büßte seine Gräuel mit einem schmählichen Ende. 149 aer. Sel. 1 Makk. 6, 16. Hitzig sagt: Vermuthlich gegen das Ende des Jahrs, da die nächste Waffenthat der Juden schon in's J. 150 fällt 1 Makk. 6, 20. Gleich darauf heißt es aber: geweiht wurde der Tempel am 25. Kislev 148, so daß nach hebräischem Ritus drei Jahre lang und darüber nicht geopfert worden war. Dieß ist die halbe Woche, Dan. 9, 27., oder, genau genommen, 1290 Tage, Dan.

12, 11. Die Zwiſchenzeit von da bis zu des Antiochus Tod iſt die Differenz zwiſchen den 1290 und den 1335 Tagen, Dan. 12, 12.; alſo 45 Tage. Antiochus ſtarb alſo 148 aer. Sel. 8 Monate 25 Tage + 45 = 11 Monate 10 Tage. Alſo zu Ende des Jahres 148. Und oben: zu Ende des Jahres 149! welcher Widerſpruch! Berthold freilich iſt ſeiner Sache ſo gewiß, daß er fragt, ob man noch einen Augenblick zweifeln könne, daß dieſe 45 Tage von der Tempelweihe bis auf den Tod des Antiochus Epiphanes berechnet werden müſſen? Er macht ſich zwar ſelbſt den Einwurf, daß 1 Makk. 6, 16. dieſer Tod in das J. 149 aer. Sel. geſetzt werde, allein er hält das bloß für eine hiſtoriſch-diplomatiſche Angabe, die nicht ſo viel Gewicht habe. Was müßte aber, wenn Berthold Recht hätte, in dieſen 45 Tagen geſchehen ſeyn? Antiochus erhielt in Perſien die Nachricht, die Juden hätten ſeine Armeen geſchlagen, den Gräuel auf dem Altare zu Jeruſalem niedergeriſſen, das Heiligthum mit hohen Thürmen umgeben, und Bethzur befeſtigt. Darüber erſchrak der König, fiel vor Kummer in eine Krankheit, und ſtarb. 1 Makk. 6, 5. 7. 8. 16. Ueber der Befeſtigung des Berges Zion und der Stadt Bethzur verging gewiß ein halbes Jahr.

Doch die Zeit des Todes des Antiochus läßt ſich auch auf einem andern Wege ausmitteln. Demetrius, der für ihn als Geiſel einſtehen mußte, floh aus Rom auf einem karthagiſchen Schiffe, welches nach Polybius die Erſtlinge aller Früchte, welche man in dem laufenden Jahre geärntet hatte, nach der Mutterſtadt Tyrus brachte. Dieß geſchah alſo zu Anfange des Frühlings, der das folgende Jahr eröffnete, und das war 1 Makk. 7, 1. 151 aer. Sel. Antiochus Eupator regierte nach Euseb. Armen. I. S. 357. 1 Jahr 6 Monate. Eben ſo nach series regum II. S. 35. und Syncell. ed. Nieb. I. S. 544. Er hat alſo angefangen im Herbſte 149 und Antiochus ſtarb etwa im September die-

ses Jahres. Oben fanden wir den August. Eine kleine Differenz! Eusebius in seinem Kanon setzt den Tod des Antiochus auf Ol. 154, 1 = 149. 4. Mond. Wir haben nun zu wählen zwischen 149. 4. 5. 6. Mond. Die Wahrheit liegt vermuthlich auch hier in der Mitte, und wir bleiben also bei 149 aer. Sel. im August. Wie diplomatisch genau ist das Buch Daniel bei Begebenheiten, die in sein Zeitalter fallen!

Das führt uns auf den Verfasser des Buches. Daß es der Prophet Daniel nicht seyn kann, erhellet schon daraus, daß er im ersten Jahre des Darius Medus über 100 Jahre hätte alt seyn müssen. Als ein Jüngling von etwa 18 Jahren kam er an den Hof Nebukadnezars im ersten Regierungsjahre desselben. Im 19. Regierungsjahr eroberte dieser Jerusalem, und von da bis Darius Medus sind es 70 Jahre, zusammen 106 Jahre. Es erhellet aber auch aus den historischen Unrichtigkeiten der beiden ersten Verse unseres Kapitels, vergl. mit Kap. 6, 1. Nicht Darius, sondern Cyrus machte dem Reiche der Chaldäer ein Ende und gab die Erlaubniß zur Rückkehr aus dem Exil, Jes. 45—47. Dieser war damals 62 Jahre alt, nach Cic. de divin. 1, 23., wo es heißt: Cyrus ad septuagesimum pervenit, cum 40 natus annos regnare coepisset. Nun war das erste Regierungsjahr des Cyrus in Babylon 22 Jahre später, als sein erstes in Medien, und da er hier im 40. Lebensjahre zu regieren anfing, so war er bei der Eroberung Babylons 62 Jahre alt. Dan. 6, 1. ist also Darius Medus verwechselt mit Cyrus. Nicht Darius, sondern Cyrus war aus medischem Stamme durch seine Mutter, und in sofern zwar kein Sohn, aber doch ein Enkel des Ahasverus, der nach Tob. 14, 15. Astyages ist. Ich glaube aber, daß hier medischer Stamm mit persischem verwechselt ist, und daß unter Ahasverus Cambyses, der Vater des Cyrus, gemeint ist, um so mehr, da Esra 4, 6. der zweite Cambyses, Sohn des Cyrus, auch Ahasverus

heißt. Also eine abermalige Verwechselung des Darius mit Cyrus. Der Vater des Cyrus hieß Cambyses = Ahasverus, aber nicht der Vater des Darius. Belsazar wird der Sohn des Nebukadnezar genannt, der doch Jer. 52, 31. Evilmerodach heißt; und der letzte chaldäische König, da er doch noch drei Nachfolger hatte. Uebrigens kennt die wahre Geschichte weder den dritten noch den letzten chaldäischen König unter dem Namen Belsazar, so wenig, als den Eroberer Babylons unter dem Namen Darius Medus. Sollte wohl der Prophet Daniel, der doch am chaldäischen und persischen Hofe damals gelebt hat, sich in dem Namen des letzten chaldäischen und ersten persischen Königs geirrt haben? Das eine Mal macht das Buch Daniel den Cyrus zum Nachfolger des Darius Medus Kap. 11, 1., das andere Mal zum Vorgänger desselben, wie in unserm Kapitel, wo beide durch 21 Jahre von einander getrennt werden. Sollte wohl der Prophet die Succession der medischen und persischen Könige nicht besser gekannt haben?

Dieselben Unrichtigkeiten finden wir auch in andern, aber sehr späten Schriften der hebräischen Literatur. So läßt das apokryphische Buch Esra den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr durch Darius geben. So rechnet das zweite Buch der Chronik von der babylonischen Zerstörung bis Cyrus 70 Jahre. So nennt das Buch Baruch 1, 11. 12. den Belsazar auch einen Sohn Nebukadnezars.

Wie läßt sich diese Erscheinung erklären? Die Schicksale des jüdischen Volkes unter den persischen Königen Cyrus und Darius Hystaspis hatten sehr viel Aehnlichkeit mit einander. Beide eroberten Babylon Herod. 1, 191. 3, 159. Beide gaben den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr aus dem Exil und zum Tempelbau, kanon. Esra 1, 3. apokryph. Esra 4, 62. 63. Unter beiden endigten die 70 Jahre des Exils 2 Chron. 36, 21. Zachar. 1, 12. 7, 5. Beide theilten das Reich in Satrapieen Xen. Cyrop. 8, 6.

Herod. 3, 89. Beide waren Nachfolger eines Cambyses oder Ahasverus.

Kein Wunder, wenn nach Jahrhunderten die Ereignisse unter beiden in der mündlichen Erzählung nach und nach zusammenflossen, und Sachen, Zeitfolge und Personen mit einander verwechselt und vermengt wurden.

Das Buch Daniel stammt also aus einer Zeit, wo von den nacherilischen Ereignissen nur mündliche Traditionen, Volkssagen und Legenden im Umlaufe waren, welche, durch die Länge der Zeit schon gänzlich in einander vermengt, sich in's Abentheuerliche und Mythische über- und umgestaltet hatten. Erst nach 400 Jahren versuchte ein Schriftgelehrter, sie zu ordnen und aufzuzeichnen. Gerade am Anfange des Drama, wo die Zeitrechnung am richtigsten seyn sollte, wenn der Verf. Augenzeuge war, ist sie es am wenigsten, und am Ende ist sie dagegen bis auf Tage hinaus genau. Auch findet das Buch seine beste Erläuterung aus den Büchern der Makkabäer. Daß es vor dem makkabäischen Zeitalter nicht bekannt war, geht aus Sirach 49, 10—12. hervor, wo nach Hesekiel sogleich die 12 kleinen Propheten genannt werden. Der Verf. weiß also nichts von Daniel. Denn warum sollte er, da er Jesajas, Jeremias und Hesekiel ausdrücklich nennt, den Daniel, der in so großem Rufe stand, als diese, wenn er etwas geschrieben hätte, übergangen haben? Ferner spricht Dan. 9, 23. von sich: du bist hoch angesehen. Ist das wohl des Propheten eigene Sprache, oder nicht vielmehr die Sprache einer bewundernden und verehrenden Nachwelt? Der Verf. wollte aus der Väter Zeit herabsprechen zu seinem Volke, um desto mehr Eindruck zu machen, und wählte den Namen: Daniel, als einen hochgefeierten.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber Geist und Zweck des Buches Ruth.

Eine kritische Andeutung.

Von

Dr. F. W. C. Umbreit.

Wenn unserer Zeit das Verdienst nachgerühmt werden muß, oder, theologisch-christlicher zu reden, wenn der heilige Geist, der in der Kirche die Gläubigen auch wissenschaftlich in alle Wahrheit leitet, neuerdings dahin geführt, daß man die Schriften des A. T. wieder mit einem tieferen religiösen Sinne zu betrachten angefangen, ohne daß man den Gewinn einer vorausgegangenen vorherrschend kritischen Betrachtungsweise undankbar dabei hintangesetzt, so hat es der Verf. immer mehr als seine besondere theologische Aufgabe erkennen lernen, die von dem Geiste, aber nicht von dem Buchstaben des Neuen Testaments begründete Auslegung des Alten ihrer wissenschaftlichen Vollendung näher zu bringen. Hat es gleich den äußeren Anschein, als habe er sich bei seinen alttestamentlichen Arbeiten von einem vorwaltenden ästhetischen Interesse bestimmen lassen, wie er dieses Urtheil, als Lob und Tadel, von verschiedenen Seiten hat vernehmen müssen, so ist ihm doch kürzlich erst die Genugthuung geworden, daß im tholuck'schen Anzeiger seine Commentare als diejenigen aufgeführt sind, in welchen zuerst wieder

ein mehr religiöser Sinn der Behandlung des A. T. wahrgenommen werde. Lege man nur die Schriften der heiligen Poesie des A. T. mit einem richtigen orientalischen Geschmacke und einem unbefangenen frommen Sinne aus, so müssen sich theologisches und ästhetisches Interesse von selbst in der Auslegung durchdringen.

Zum Beweise, wie ein tieferes ästhetisches Eingehen auch das gründlichere theologische Verständniß fördere, möge hier kürzlich die erneuerte kritische Beleuchtung eines Buches ihren Platz finden, welches längere Zeit keiner genaueren Betrachtung mehr unterworfen worden.

Die gewöhnlichste und flachste Bewunderung des Büchleins Ruth gründet sich auf das idyllisch-freie Naturleben, welches uns in den treu und klar gezeichneten Scenen seines Gemäldes frisch und anmuthig entgegen tritt. Es wohnen die berühmten Kritiker meistens in Städten, und es thut ihnen wohl, aus städtischer Beschränkung auf die offenen Aehrenfelder des Boas versetzt zu werden. Diejenigen, welche tiefer eingehen, verweilen mit besonderem Interesse bei der Betrachtung der aufgestellten Charaktere in ihrer unbeschreiblichen Wahrheit und meisterhaften Durchführung. Ruth, als Hauptperson — welche Großartigkeit des weiblichen Sinnes neben so viel Unschuld und Zartheit! — wie wohlthuend der biedere Sinn und die feine Lebensart in Boas! — die Noomi — wie wahrhaft mütterlich, wie uneigennützig-schön, als sie auf der Grenze des moabitischen Gebietes die geliebten Schwiegertöchter zur Heimkehr bereden will! und wer vergibt nicht gern der liebenden Schwiegermutter die kleine List, deren sie sich bedienet, um ihre Schwiegertochter mit Boas zu verehelichen, und in welche sich jene so still-folgsam und kindlich fügt? — Die übrigen Personen, wie die gemüthvolle Orfa und der ehrliche Anverwandte der Ruth, in dessen Pflichterfüllung Boas eintritt, gehen als schnelle, aber lieblich leuchtende Erscheinungen rasch vorüber, da-

mit das Hauptinteresse auf den drei Hauptpersonen desto länger und aufmerksamer verweile.

Aber am genügendsten hat vom rein-poetischen Standpuncte Göthe in seiner scharftreffenden Weise Gehalt und Werth des Buches bestimmt, wenn er es im west-östlichen Divan als „das lieblichste kleine Ganze, das uns episch und idyllisch erhalten worden," auszeichnet. Denn die schöne Harmonie der in hoher Einfachheit vor uns entfalteten Geschichte ist es vorzüglich, welche dem Buche seine ungemein ästhetische Anziehungskraft verleiht. Das rasche und wohlgeschlossene Ineinandergreifen der in hoch-poetischer Natürlichkeit in einer engen örtlichen und zeitlichen Begrenzung sich gestaltenden Verhältnisse zwischen den schlichtesten Persönlichkeiten zur Hervorbringung des geschichtlich entscheidenden Momentes, thut eine wahrhaft zauberische Wirkung. Jener Zielpunct des Ganzen ist aber kein anderer, als die Verheirathung der Ruth mit Boas, wodurch sie zur Würde der Stammmutter des großen Königs David erhoben wird. Indessen nimmt man den Aufzeichner der Geschichte jeden Falls zu gering, wenn man ihm den einseitigen Zweck unterlegt, er habe zu Ehren des Hauses David beweisen wollen, daß dieser König anständige Voreltern gehabt, wiewohl wir immer eher dieser Ansicht, welche auch ihren Vertreter in Göthe gefunden, beistimmen würden, als der höchst prosaischen Berthold's, daß der Verf. nur die Verbindlichkeit zu den Pflichtehen in einem schönen und einnehmenden Familienbilde habe darstellen wollen, welchem nicht einmal eine wirkliche Geschichte zu Grunde liege, als wenn nicht die höhere Hand, die aus den Wolken greift, die im Leben zerstreueten poetischen Lichtpuncte auch hier und da einmal zu einem einzigen Glanzsterne vereinigen könnte! — Uebersehen wir nur den feineren geistigen Faden nicht, der sich durch das Ganze der Geschichte schlingt und ihr die höhere Einheit gibt, auf welcher das tiefere Interesse des

Hebräers ruht, und der wahre Zweck der Aufzeichnung wird sich uns auf das Ungezwungenste herausstellen. Und vollständig können wir ja unser Buch nur verstehen, wenn wir es vom nationalen Standpunct aus betrachten.

Ist aber jener höhere Geist, der das Buch durchdringend ihm eben sowohl seine harmonische Abrundung, wie seine national-religiöse Bedeutung gibt, ein anderer, als der Glaube? — Unwiderstehlich ist der Drang der hochherzigen Ruth nach dem Lande Jehova's; die rührende Anhänglichkeit an ihre Schwiegermutter dient dem Bestimmer und Lenker der Schicksale, vom höchsten Standpuncte der Dinge, d. i. hier vom theokratischen aus betrachtet, nur als das zweckdienlichste Mittel, jene Auserlesene dahin zu führen, wo das glänzende Glück ihrer wartet, Stammmutter Davids zu werden. Und hier nun im Lande Juda findet die fremde Moabiterin für die liebevolle Hingebung und das vertrauensvolle Anschließen an ein Weib aus dem Volke Gottes und an diesen selbst die herrlichste Belohnung — sie wird durch höher geleitete und günstig verkettete Verhältnisse in den Stand gesetzt, Davids Großvater zu gebären. Schon Boas kündigt der Ruth, weil sie sich unter die Fittige des Gottes Israels begeben, heilbringende Vergeltung an, noch nicht wissend, daß ihn selbst der Herr zum Vermittler dazu ausersehen (Kap. 2 V. 11 u. 12.).

So ist denn auch der Zweck der Aufzeichnung des Buches kein anderer, als ein theokratischer. Der Verf. wollte zeigen, wie selbst eine Fremde aus dem Gebiete der verhaßten Moabiter (vergl. Jes. 15 u. 16.; Jerem. 48.) gewürdigt werden konnte, Stammmutter des großen Königs David zu werden, weil sie zum Gotte Israels ein unbedingtes Vertrauen bewiesen.

2.

Ueber Gal. 3, 20.: „Ein Mittler ist nicht eines Einigen, Gott aber ist einig."

Von

W. F. Rinck,

badischem Pfarrer.

D. Lücke kommt in diesen Studien 1828. Bd. I. H. 1. nach vorheriger Beurtheilung der drei neuesten Erklärungsarten obiger Stelle, deren es schon an dritthalbhundert gebe, zuletzt zu dem unbefriedigenden Ergebnisse, sie biete unauflösliche Schwierigkeiten dar, und sey daher für einen fremdartigen Zusatz zu halten. Ein neuer Sporn für die Exegeten, immer wieder in den Sinn des tiefen Apostels zu dringen, um ihm das zu erhalten, was ihm die Kritik zu nehmen droht. Folgende Umschreibung scheint mir alles deutlich zu machen und die Stelle selbst zu rechtfertigen: „der Begriff eines Mittlers setzt zweierlei zu vermittelnde Parteien voraus: Gott aber ist die ewige Einheit." Mittler und Gott stehen einander gegenüber, jener als Urheber des Gesetzes (nämlich Moses) V. 19, dieser als Urheber der Verheißung Abrahams V. 17, welche in Christo erfüllt worden ist. Die Vortrefflichkeit der Verheißung und des Evangeliums vor dem Gesetze geht nach V. 20. schon aus dem Namen und Begriffe der Urheber beider hervor: ein Mittler läßt auf vorhandene Trennung zweier Parteien, Gottes und der Menschen, schließen, ohne welche Trennung keine Vermittelung nöthig fiele; in Gott aber, dem Urheber der Verheißung, ist vollkommene Einheit. Folglich liegt, will Paulus sagen, schon hierin ein Wink, daß die Menschen durch Gott und seinen eingebornen Sohn allein zur Einheit mit ihm, zur

göttlichen Gemeinschaft erhoben werden sollen, was dem Gesetze, das den Zwiespalt nur größer machte und offenbarte, unmöglich war.

Der Zusammenhang erfordert diese Gedankenreihe und bestätigt somit die gegebene Erklärung. Nach V. 19. hat das Gesetz die Bestimmung, daß es der Uebertretungen wegen hinzugekommen sey. Die Zwischenbemerkung V. 20. zeigt aber gerade, daß die Einführung des Gesetzes, durch einen Mittelsmann geschehen, Entzweiung voraussetzte. V. 21. wird ein nahe liegender Einwurf gemacht und gehoben, nämlich: ob denn ein Widerspruch zwischen dem Gesetz und der Verheißung Gottes sey? Das nicht, lautet die Antwort, allein lebendig machen, oder die Gefallenen zur Einheit mit Gott zurückführen, könne das Gesetz nicht; dieß geschehe nach V. 22. durch den Glauben an Jesum Christum, der an der Verheißung hanget. Es erhellt, wie gut die Einwendung V. 21. motivirt ist, wenn zuvor V. 20. das Gesetz und die Verheißung sich in ihren Urhebern also entgegengesetzt werden: ein Mittler deutet auf Zweiheit, Gott aber auf Einheit. Diese Entgegensetzung ist allerdings keine contradictorische, sondern steht unter einer höhern Einheit; denn der Vermittler des Gesetzes kann darum doch aus Auftrag Gottes gehandelt haben, wiewohl nur erziehend und vorbereitend, und nicht belebend noch vollendend.

Finden wir die Stelle, so verstanden, für sich und im Zusammenhange vollkommen deutlich, so wollen wir diese Auslegung schließlich mit den drei neuesten von Lücke zusammengestellten vergleichen und antithetisch rechtfertigen.

1) Keil und Schleiermacher (s. Usteri Entwickelung des paul. Lehrbegr. S. 86 f.) stimmen in soweit mit mir überein, als auch sie behaupten: der Vermittler setze zwei Parteien voraus, Gott aber sey Einer in Beziehung auf seine Verheißung. Ihre Erklärung aber:

„darin handle Gott ganz unabhängig und für sich allein, weil es kein Vertrag zwischen zweien, sondern seine freie Gabe (χάρις) sey," weicht von der meinigen ab; indem der Gegensatz zwischen der Zweiheit, worauf der Mittler deutet, und der Einheit Gottes nicht gehörig hervorgehoben und beachtet wird. Nicht: Gott für sich allein (in welchem Sinne eher μόνος als εἷς stünde) gibt die Verheißung; sondern: Gott, der die Verheißung gibt, ist in seinem Wesen Einheit und bezweckt und bewirkt durch seinen Geist im Glauben an seinen Sohn Einheit: d. i. Versöhnung und Vereinigung. Nach der Erklärung Keils und Schleiermachers wäre es ein unbequemer Gegensatz: die Verheißung kam von Gott allein, das Gesetz aber ist durch gegenseitigen Vertrag zwischen Gott und den Menschen. Man erwartete vielmehr, daß das Gesetz nicht von einem allein, sondern von mehrern gegeben worden wäre. Sodann wäre es allzu elliptisch und dunkel ausgedrückt: Gott ist einer, anstatt: Gott gibt allein die Verheißung. So viel kann man den Leser nicht wohl errathen lassen. Eben so wenig spricht der Zusammenhang für diesen Sinn.

2) Winer nimmt in seiner Comment. in Pauli ep. ad Gal. Exc. III. p. 110. εἷς für ἕτερος, einer von zweien, und folgert hieraus, wenn Gott der eine Theil sey, so müsse das Volk Israel der andere seyn, mithin sey dieses auf das Gesetz verpflichtet. Die äthiopische Uebersetzung, welche einer von zweien überträgt, scheint schon diesen Weg eingeschlagen zu haben. Allein den Hauptgedanken, auf den es gerade ankäme, darf ein Schriftsteller, der von andern verstanden seyn will, nicht so verschweigen; und ferner wäre nach dieser Erklärung von der Würde des Gesetzes die Rede, welches gerade in dem ganzen Kapitel im Vergleiche mit dem Evangelium zurückgesetzt, und wovon nur zugegeben wird, daß es nicht im Widerstreite mit der göttlichen Heilsordnung stehe.

3) Schmieder, der in diesen Blättern 1833. H. 1. einen Vertheidiger gefunden hat, meint in seiner nova interpretatio loci Paul. Gal 3, 19 sq., der Apostel habe die geringere Würde des Gesetzes daraus darthun wollen, weil es durch den Repräsentanten einer Vielheit (durch einen Erzengel im Namen vieler Engel) gegeben worden, mithin nicht zunächst und unmittelbar von dem einigen Gott. Allein so würde dem großen Apostel ein fehlerhafter Schluß aufgebürdet; denn wie kann daraus, daß der Mittler des Gesetzes eine Vielheit vertrat, folgen, das Gesetz sey von geringerem Werthe? Viel natürlicher und wahrer hätte Paulus in diesem Sinne gesagt: ein Engel an sich als Urheber des Gesetzes steht weit unter Gott, dem Urheber der Verheißung, folglich auch das Gesetz unter dem Evangelium. Aber nicht das sollte ausgesagt werden, sondern nur, der innerliche Zwiespalt, der durchs Gesetz hervorgerufen wird, sey schon äußerlich durch seinen nächsten Urheber, den Mittelsmann, angedeutet und erkennbar; es habe darum weniger Dignität, weil es (als durch einen Vermittler gegeben) einen vorhandenen Gegensatz (zwischen Gott und den Menschen) ausspreche und voraussetze. Wie logisch, so läßt sich jene Erklärung eben so wenig lexicalisch rechtfertigen. Denn in das Wort μεσίτης wird willkürlich die Bedeutung gelegt: Repräsentant einer Vielheit, da es doch nur einen Vermittler zwischen zweien bedeutet, gleichviel ob ein jeder von den zweien eine Vielheit oder eine Einheit darstelle. Endlich wird vorausgesetzt, was nicht erwiesen und unwahrscheinlich ist, daß V. 19. die Engel, durch welche das Gesetz geordnet und der Mittler, durch dessen Hand es gegeben wurde, ziemlich tautologisch beides Engel seyen.

3.

Die Parabeln Chriſti über die Zöllner und Phariſäer, Luk. 15 und 16.

Exegetiſcher Verſuch

von

Ernſt Fink,

des evangel. Predigtamtes Beſliſſenem im Großherzogthume Baden.

Unter der Auffaſſung der Parabeln Chriſti, welche beim erbauenden Vortrage gebräuchlich iſt, daß ſie bildlich ausgedrückte Belehrungen über Zuſtände des menſchlichen Gemüthes ſeyen, über Frömmigkeit und Nichtfrömmigkeit und den Weg des Menſchen zum Heile, hat auch die wiſſenſchaftliche Auslegung lange Zeit gefangen ſeyn müſſen, bald zum Nachtheile, bald zu Gewinne. Denn wenn einerſeits dadurch ihre Bahn mehr geſichert wurde, daß ſie von dem Gebiete des Religiöſen nicht etwa auf das bloß antiquariſche abkam und mit Uebergehen des frommen Gehaltes rein hiſtoriſche Beziehungen aufſuchte, ſo iſt das wohl für einen Vortheil zu achten. Dabei mußte aber auch die wiſſenſchaftliche Auslegung wieder an den Abwechſelungen, welche der volksmäßige Vortrag in Folge der Verſtandesaufklärung erlitt, mannichfach Theil nehmen, und ward bald alles eigentlich Chriſtlichen entleert nur aufs Sittliche zurückgeführt, bald entartete ſie ins Myſtiſche. So wurden denn die Parabeln bald myſtiſch-allegoriſch, ohne Bezug auf die Geſchichte Chriſti und die Zeit, bald flach rationell, als allgemein menſchliche Belehrung im Gewande einer heitern Fabel oder Sage, ohne Beziehung auf Chriſti Würde und Werk und die Menſchheit, bald geiſtlos und trocken geſchichtlich aufgefaßt. Noch vor kurzem hat Roſenkranz (Encycl. d. theol. Wiſſ. S. 155.) ihren Gehalt von dem Geſchichtlichen ganz unabhängig

aufgefaßt: es werden, nach ihm, Menschen darin beschrieben, die in ihrem Handeln die religiösen Verhältnisse darstellen, und die Parabel ist eine gleichnißweise Entfaltung der absoluten Wahrheit. Darum findet er in der „Parabel vom Haushalter, der sich durch seinen Betrug Freunde und gemächliches Leben verschafft, die Consequenz und Härte des Bösen vorgestellt, das mit entschiedener Gesinnung seiner selbst sich bewußt ist. Diese Entschiedenheit sollen die Guten auch haben. — Daß die Gewißheit von der Ewigkeit der göttlichen Liebe und von der Nichtigkeit des Irdischen dem Menschen nicht verborgen sey, die Stimme des Geistes über diese Wahrheit nicht schweige, stellt die Parabel vom reichen Manne vor, welcher in der schmerzlichen Erfahrung, die er vom gänzlichen Untergange des Irdischen machen muß, einen Todten zu den Lebendigen wünscht, damit ihnen derselbe Zeugniß davon ablege. Aber die Lebendigen haben Moses und die Propheten, denn sie können das Sterben und den Tod jeden Augenblick verstehen, weil das endliche Leben in ihnen und neben ihnen immer im Tode erstirbt." Das Gezwungene solcher Deutung und das Ungenügende dieser Auffassung, der es am eigenthümlich christlichen Momente, der Einheit des subjectiven frommen Gefühls mit dem Objectiven, der thatsächlichen Erscheinung Christi — und erst dieses ist das Absolute in der Religion — so sehr mangelt, fällt in die Augen, kann aber nur in einer zusammenhängenden Würdigung jenes Systems gezeigt und bewiesen werden.

Seit die Darstellung des Glaubens im Leben und in der Wissenschaft wieder zu dem einmüthigen Bekenntnisse gekommen, daß in Religion wie in Theologie Christus die Hauptsache sey, weil er sich selbst und nichts anderes verkündige: so ist es auch möglich geworden, in der Exegese die Vereinigung des Religiösen und des Geschichtlichen geltend zu machen, und in den Parabeln des Herrn

ein Bild sowohl der Wirkung Christi auf die Welt, eine Darstellung des christlichen Wesens im Verhältnisse zum unchristlichen, des allgemein Frommen zur Geschichte des Menschen und der Menschheit zu erkennen, und dadurch wird ihr allgemeiner Charakter anerkannt.

Das Gleichniß vom verlornen Sohne, das reichste an praktischen Beziehungen unter den in Lukas 15. 16. enthaltenen, ist auch am meisten mit dieser Rücksicht auf das Christliche gedeutet worden; das Gleichniß vom Haushalter hat bei seinen vielfältigen Bearbeitungen mehr historische Beziehung erfahren; das vom Reichen und Armen ist größtentheils in der Unbestimmtheit, die es als Bild allgemein menschlicher Zustände hat, gelassen worden. Und doch verlangt gerade diese Parabel eine andere Auffassung ihres Inhaltes und Zweckes. Gewöhnlich legt man eine zweifache Bedeutung hinein. Einmal soll sie den rechten Gebrauch irdischer Güter lehren, der aber nicht angegeben ist, wenn er nicht etwa in Mittheilung an Arme bestehen soll. Weil dieses jedenfalls nur untergeordnet, so behauptet man zweitens, die Parabel solle vorzüglich zeigen, daß die irdisch Größten oft die Verdammungswürdigsten seyen nach Gottes Urtheile, und die hier unschuldig Leidenden durch die ewige Seligkeit dafür belohnt werden: dieser Gedanke, unmittelbar wohl der nächste, auch nicht dem religiösen Ideenkreise fern, ist doch zu alttestamentlich, um in Christi Belehrung vorzukommen. Die Bestimmung des Reichen und Armen ist zu allgemein, als daß sich darauf schon eine Doppelheit des Schicksals gründen könnte; die Vergeltung, welche dem Leidenden zu Theil wird, nähert sich mehr den Gedanken des Buches der Weisheit, überhaupt dem Sinnlichen. Wohl soll, wer um Christi willen leidet, dafür Entschädigung erhalten: aber eben jenes um Christi oder um der Gerechtigkeit willen, ist nicht da. Wer sagt uns, daß, wenn wir auch den Reichen als einen Prasser gelten lassen, der Leidende ein Frommer,

der Aufnahme zu Abraham Würdiger oder nicht auch vielleicht das Gegentheil gewesen sey? Genug: die Parabel läßt sich rein aus sich heraus nicht erklären. Eine andere und richtige Deutung aber bietet der Zusammenhang, in welchem diese Erzählung steht, und auf welchen Schleiermacher schon hingewiesen hat (über die Schriften des Lukas I. S. 205—210), mit um so mehr Recht, als auch der Form nach die Parabel dieses verlangt. Sie ist weder besonders eingeleitet, noch hat sie einen die Anwendung näher bestimmenden oder weiter ausführenden Epilog, geht also über sich selber hinaus.

Eben dieser Zusammenhang aber bringt alle, Lukas 15. und 16. enthaltenen Parabeln in Ein Ganzes, dessen Theile in mannichfacher Beziehung zu einander stehen. Kurz vor unserem Gleichnisse stehen die Worte 16, 14: es hörten aber dieses alles auch die Pharisäer, die geldliebend waren, und verspotteten ihn. Dasselbe findet sich auch 15, 2: es murreten die Pharisäer und Schriftgelehrten, daß er die Sünder (= Zöllner) zu sich ließ und mit ihnen aß. Darauf antwortet Christus mit einigen Gleichnissen. Beide Sätze stehen in unleugbarer Beziehung und es ist demnach Kap. 15. und 16. in engerem Zusammenhange zu denken, welchen der Inhalt selbst noch näher begründet.

Die beiden Hauptstücke enthalten zuerst das Gleichniß vom verlornen Schafe 15, 3—7. und das vom verlornen Groschen 15, 8—10; beides nach Inhalt und Schlußformel Beispiele, wie Gottes Engel sich freuen über einen Sünder (15, 1.), der Buße thut. Die Rede Christi, an die Pharisäer gerichtet (15, 3.), will also den Umgang mit den Zöllnern als etwas Erlaubtes, ja Nothwendiges rechtfertigen. Wenn ein Sünder, wofür die Zöllner galten, sich bekehrt und zur Gerechtigkeit sich wendet, so ist das etwas auch im Himmel Erfreulicheres, als wenn neun und neunzig Gerechte leben, die keinen Anlaß zur Sinnesänderung haben (15, 7.); das Nämliche, was Jesus

sonst aussprach, daß nicht die Gesunden des Arztes bedürfen, aber die Kranken, und wer seine Krankheit gefühlt und überstanden hat, glücklicher sei und froher und den Seinigen theurer, als wer nie krank gewesen. Ein drittes Gleichniß folgt, blos durch εἶπε δέ 15, 11. verbunden, also in demselben Zusammenhang und an dieselben gerichtet, 15, 11—32. das Gleichniß von dem verlornen aber bereuend sich demüthigenden Sohne, im Gegensatze zu dem von Anfange rechtschaffen gebliebenen und über die Begnadigung des Verschwenders unwilligen.

Wir haben also drei Gleichnisse, welche, von Christi Verhältnisse zu den Zöllnern ausgehend, der Pharisäer hartes Urtheil über sie zurückweisen. In den zwei ersten geschieht dieß noch unmittelbar durch bloßes Aussprechen des Verhältnisses der Zöllner zu Gott und Christo. Im dritten aber kommt zu dem Gedanken, daß die Zöllner Gott angenehm seyen, wenn sie Buße thun, der neue hinzu: der gesetzliche Sohn (unter welchem Bilde die Pharisäer gemeint sind) verdient auch Tadel. „Das dritte Gleichniß ist insofern eine Steigerung zu den andern beiden, als in den vorigen Christus den Pharisäern die äußere Gerechtigkeit, auf die sie Anspruch machten, zugab, und von ihnen nichts weiter sagte; hier aber zeigt er, wie mit dieser Gerechtigkeit die lieblosseste Härte verbunden seyn könne, und stellt dies in einem ganz ähnlichen Falle dar, dessen Anwendung auf sich ihnen unter den gegebenen Umständen gar nicht entgehen konnte" (Schleiermacher a. a. O. S. 202.).

Das Gleichniß vom Haushalter, welches nun 16, 1—8. oder noch weiter mit seiner Anwendung, folgt, ist nach 16, 1. an die Jünger gerichtet. Nach Schleiermacher (S. 202—205.) führt schon die Sache selbst dahin, in diesem vierten Gleichniß eine Vertheidigung der Zöllner selbst zu suchen, nachdem sie vorher nur als fähig, ins Reich Gottes zu kommen, waren dargestellt wor-

den. Der Herr, welcher nach Schl. gar nicht als untadeliger Mann zu betrachten ist, stellt die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdische Volk. Wenn die Zöllner mit dem ungerechten Vermögen ihres Berufs sich milde, erleichternd und wohlthätig gegen ihr Volk beweisen, so werden selbst die Römer sie loben, und Ihr müßt ihnen, wenn das Reich kommt und mit ihm das Ende aller irdischen Dinge, auch das Bürgerrecht darin zugestehen. Sie haben Anspruch darauf, da sie mit dem irdischen Gut und in dem fremden Dienste sich zuverlässig und treu gegen ihr Volk bewiesen, πιστοὶ ἐγένεσθε 16, 9. Und daraus folgt denn für die Jünger des Herrn natürlich die angehängte Ermahnung.

So wesentlich in dieser Deutung die Hauptsache, das Verhältniß Christi zur damaligen Welt, des Reiches Gottes zu den Hineintretenden, festgehalten ist, so wenig scheint sie doch von Schwierigkeiten frei zu seyn. Das nur beiläufig zu erwähnen, daß die Verbindung οἰκονόμος τῆς ἀδικίας unnöthig und, wie mir scheint, auch unrichtig geleugnet ist, da ja seine ἀδικία eben nur in dem διασκορπίζειν bestanden haben kann, also nicht wirkliche Betrügerei genannt werden, und doch V. 10. der Gegensatz von πιστοὶ und ἄδικοι vorkommt — so ist die Hauptschwierigkeit die unrichtige Beantwortung der Frage: wer die Zöllner in die Wohnungen aufnehmen soll? Natürlich diejenigen, zu deren Vortheile die Zöllner früher gehandelt, die sie sich zu Freunden gemacht hatten, also das jüdische Volk und nicht die Pharisäer. Das Volk aber hatte freilich nicht zu bestimmen, wer in's Gottesreich gehören solle, und will man die Pharisäer dennoch gelten lassen, so ist deren Verhältniß ganz anders. Sie waren ohne Zweifel nicht geneigt, sich mit den Zöllnern so leicht einzulassen, wie dort die Schuldner es thaten, von denen man doch annehmen muß, daß sie den Haushalter wirklich zu sich aufgenommen. Sodann muß bemerkt werden, daß in der Anwendung, die Christus

macht, er nicht sagt, was irgend jemand, etwa die Pharisäer, seinen Jüngern thun solle, selbst wenn man die μαθηταὶ eben für jene τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ 15, 1. halten will; sondern es ist eine Mahnung an die Jünger selbst, sie sollen, gleich wie jener Haushalter, mit dem irdischen Gute sich Freunde erwerben, die sie später aufnehmen. Das konnte er nicht auf ein Verhalten von ihrer Seite gegen die Pharisäer beziehen. Hätten sie etwa diesen Wohlthaten erzeigen und sie dadurch gewinnen sollen?

Und doch kann nicht wohl ein anderer Gegenstand in der Parabel vorkommen, als die zu jener Zeit mit dem Himmelreich und seinem Gründer in Verhältniß stehenden Personen. Darum wird der Versuch gerechtfertigt seyn, eine neue Erklärung zu suchen. Es bieten sich zwei Deutungen dar, zwar sehr verschieden, aber beide in der Einheit des Gedankens der Parabel und im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden begründet.

Nach der ersten Deutung stellt der Herr die Hohenpriester, die Pharisäer und Schriftgelehrten vor, der Haushalter aber die Zöllner. Jene sind sonst auch geschildert als die stolzen Gebieter im Gottesreiche der Juden, die auf Moses, des Gesetzgebers, Stuhle sitzen, die nicht bloß über alle Handlungen Rechenschaft forderten, sondern die sich auch als die alleinigen Besitzer alles Vermögens im Lande ansahen, aus welchem sie den Zehnten als Tribut der Anerkennung bezogen. Wie sie als Gottes Stellvertreter die Regierung bilden im Kirchlichen, so sind alle anderen Besitzer gleichsam nur Verwalter, und die Zöllner namentlich schon ihrem Geschäfte nach. Der Vorwurf gegen diese, auf welchen Jesus bisher geantwortet, war mehr der allgemein religiöse, daß sie Sünder seyen, das Gesetz nicht halten: aber es war noch ein anderer, auf das nationale Verhältniß gegründeter vorhanden. Durch der Zöllner Hände ging so vieles jüdische Geld, das Jehova angehörte, zu den Römern, daher von ihnen auch

hier im Gleichniſſe 16, 1. der nämliche Ausdruck wie vorher 15, 13. von dem verlornen Sohne gebraucht iſt: ſie verſchleudern das Vermögen. Eine Anklage, die zwar ausdrücklich im N. T. nicht vorkommt, welche aber ohne Zweifel gehört wurde, da die Bedenklichkeit ſich findet, ob es erlaubt ſey, dem Kaiſer (dem Fremdling und Heiden) Zins zu bezahlen? Dem gemäß mußte auch die Anklage der Zöllner als Verſchleuderer des Volksgeldes und Diener der Ungerechtigkeit mit Verachtung und Feindſchaft verbunden ſeyn. Was der Wirklichkeit nach nur herrſchende Meinung über ſie war, das wird in unſerem Gleichniſſe als Beſchluß des Herrn gegen den Haushalter dargeſtellt: Du kannſt nicht mehr in meiner Haushaltung bleiben und ein Geſchäft verſehen. So wurden die Zöllner ſammt ihrem Geſchäft als Fremdlinge angeſehen, den Heiden, als nicht zum Hauſe Gottes gehörigen, gleich geachtet, als Unreine und Unheilige, als Sünder und Feinde Gottes. Es kann ſelbſt das Wort οἰκονόμος und οἰκονομεῖν gleich von Anfange mit Rückſicht auf den andern Ausdruck οἶκος τοῦ θεοῦ (1 Petr. 4, 17.) als Benennung des heiligen Volkes Gottes von Jeſu gebraucht worden ſeyn.

Die Zöllner, von den Mächtigen und Geſetzgebern verworfen, waren nun in ſchlimmer Lage, wie das Selbſtgeſpräch des Haushalters ſie ſchildert. Aus dem Lande ziehen konnten ſie nicht, ganz von der Gnade der Fremden leben und ſich von dem Volk ausſcheiden, war das Verhältniß eines Bettlers, und zur Handarbeit konnten ſie ſich natürlich nicht entſchließen. Was durch die Natur der Sache geboten war, iſt hier als ein raſcher Vorſatz dargeſtellt: der Haushalter macht ſich Freunde bei den Schuldnern des erbitterten Herrn, auf daß er, von ihm ausgeſtoßen, anderswo Aufnahme fände. Wer ſind nun dieſe? Aus der doppelten Bedeutung des Wortes ὀφειλέτης (ſchuldig etwas zu thun in Jemandes Augen, und einer Vergehung ſchuldig, unvollkommen erſcheinend in Jemandes Augen)

scheint sich mir die Erklärung zu ergeben. Die Schuldner sind die Niedrigen und Geringen des Volkes, die einmal als dienst- und gehorsampflichtig von den Pharisäern und Priestern angesehen wurden, als ihre Unterthanen, sodann aber auch als unvollkommen in Erfüllung ihrer religiösen Pflicht. Mit diesen Niedrigen, welche nicht den Sectenführern sich anschlossen, hielten es, gleicher Verachtung theilhaftig, die Zöllner, so wie sie an den, von den Hohen und Gelehrten verfolgten, Galiläer sich häufiger anschlossen. So werden sie mit der großen Masse des Volkes als Sünder, und hier, wahrscheinlich nur deßwegen, weil ihre Herrn es dafür hielten, als ἄδικοι bezeichnet. Das Verändern der Rechnungen sodann, wodurch sie jene sich geneigt machen, könnte man allenfalls darauf beziehen, daß die Zöllner, so wie sie selber nicht alle Pflicht gegen jene Herren des Heiligthums, nicht alle Satzungen genau beobachteten, auch gemacht haben, daß Andere sich ebenfalls lässiger bezeigten in ihrer Schuld, und es mit den pharisäischen Gesetzen, etwa auch insbesondere mit dem Zehnten, nicht so genau nahmen. Es kann aber wohl auch das Verändern der Rechnung nur als Ausschmückung und Erläuterung des Gleichnisses genommen werden, weil man in der Parabel sehen muß, wie sich der Haushalter Freunde erwirbt, und es ginge dann das Ganze allgemein auf die Gunst, die sie bei andern Verachteten, durch welche Mittel es auch war (durch weniger genaue Eintreibung des Zolls, durch Almosen, durch ihr Betragen u. s. w.), sich erwarben.

Der Zusammenhang mit dem Vorigen wäre demnach: Die Zöllner sind keineswegs schlechthin verwerflich; Gott allein beurtheilt, wer ein Sünder sey, er kann zu Gnaden annehmen, wen er will. Der rechtliche Pharisäer und der sündige Zöllner sind Brüder. Ja selbst wenn die Pharisäer, da sie Bewahrer des Gesetzes und der volksthüm-

lichen Ordnungen sind, sich als die Herrn betrachten wollten, und die Zöllner als ihre Verwalter, die untreu das Nationalgeld verschleudern und darum gerechte Ausstoßung erleiden: doch müssen sie (ὁ κύριος ist V. 8. der Herr des Haushalters, wegen κἀγὼ V. 9.) die Klugheit der Zöllner wenigstens loben (und eine andere Regel, als der Klugheit, brauchen sie wohl nicht als Maßstab!), womit sie auf den Fall der gänzlichen Ausstoßung bei denen, die gleichfalls im Schuldbuche der Herren stehen, sich ein Unterkommen zu sichern wissen. Daß Jesus hier nicht auch an sich selber denke, möchte ich keineswegs dabei ausschließen. Er konnte andeuten: wenn die Pharisäer sie verstoßen, so müssen sie sich an mich wenden. Darauf macht er die Anwendung auf seine Jünger. Suchet auch ihr mit allem Irdischen, was ihr habt, euch Freunde zu machen, die euch in die ewigen Wohnungen einführen, aber seyd treu. So rechtfertigt der Herr die Zöllner nach dem Maßstabe der Pharisäer, und belehrt zugleich die Zöllner unter seinen gegenwärtigen Jüngern, was sie zu thun hätten. Hierzu paßt noch der Tadel gegen die Pharisäer V. 15.: Ihr stellet euch groß und gerecht dar, strenge Rechtlichkeit verlangend (wie der Herr in der Parabel); seyd aber selber verwerflich vor Gott. Auf diese Weise stände die Parabel mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in Verbindung.

Neben diese Deutung aber stellt sich noch eine andere, welche das Verhältniß zwischen Gott als dem Herrn und den Pharisäern, als seinen Haushaltern, hier geschildert findet. Der Herr wird fast allgemein sonst, besonders in der praktischen Auslegung, für Gott genommen. Das Haus und Gut aber, welches er dem Haushalter zu verwalten gegeben hat, darf nicht so ganz allgemein bloß auf Güter und Mittel der Welt bezogen werden. Das Haus und Vermögen ist vielmehr das Heilig-

thum, die kirchliche Verwaltung des Landes unter Gottes Gesetz. Die Verwalter in diesem Hause Gottes über den Reichthum seiner Güter sind die Hohenpriester und Pharisäer. Wenn man die vielen Stellen, wo von ihrem Stolz als Bewahrer des Gesetzes gesprochen ist, sich vorhält, und an die Worte Pauli sich erinnert, der sich einen Haushalter Gottes und Christi in ganz demselben Sinne nennt (1 Kor. 4, 1): so hätte man nicht erwartet, diese Deutung so sehr verworfen zu sehen, wie es von Lisco geschehen ist (die Parabeln Jesu S. 293). Wenn gleich Vitringa, der sie zuerst gegeben, einiges vielleicht zu speciell und dadurch willkürlich bezogen, so ist doch die allgemeine Beziehung nicht wohl abzuleugnen, und von dieser aus mag dann auch manches Einzelne, das Anfangs gekünstelt erscheint, sich rechtfertigen.

Die Entwickelung der Parabel nach dieser zweiten Deutung ist folgende. Die Pharisäer werden bei Gott (durch die Propheten oder Christus) angeklagt, daß sie sein Eigenthum verschleudern, unrecht, nicht zum Gewinne für ihn, zur Beseligung der Menschen nämlich, gebrauchen, durch Lehre und Gesetz und Tempeldienst nur sich bereichern. Sie fühlen dieses wohl, daß sie in ihres Herrn Ungnade stehen, daß er sie verstößt aus seinem Hause, dem Himmelreiche, dem sie nur äußerlich angehören. Darum suchen sie freilich bei Andern, den Schuldnern des Herrn, sich Freunde zu machen, und während sie doch schon in Ungnade beim Herrn stehen, thun sie, als ob sie dessen Macht und Vertrauen noch besäßen, und schalten mit seinem Vermögen. Hier kann nun das Schuldenerlassen seine ganz eigentliche Anwendung finden. Die Pharisäer maßen sich an, den sündhaften Menschen ihre Schulden gegen Gott in seinem Namen zu erlassen und gewinnen dadurch Anhänger und Geschenke. Fehlt es ihnen nun auch innerlich an der Gnade Gottes, so haben sie

doch äußerlich sichere Wohnung, Aufnahme und gutes Leben.

Es ist nun der Sinn Christi: Den bereuenden Sohn, auch wenn er die Gabe, die er empfangen, durchgebracht, nimmt Gott zu Gnaden auf. Auch die Pharisäer, wie tief in Ungerechtigkeit sie versunken, würde er doch aufnehmen, wenn sie nicht, da sie seine Segnungen verschwendet haben, noch lieber durch Betrug, als auf ehrliche, aber mit Demüthigung verbundene Weise sich weiter forthelfen möchten, und anderen (z. B. auch dem Herodes in Bezug auf Ehebruch) Schulden erlassen, da sie doch selber die größere haben. Der Klugheit wegen muß man sie loben. Aber es fehlt ihnen doch das Wichtigste. Sie haben irdischen Anhang, Freunde und Fortkommen, aber keines im Himmelreiche. Sie wollen Gott und dem Mammon zugleich dienen; indem das Irdische ihre Seele erfüllt, muß auch das Göttliche irdisch werden. Sie machen sich gerecht vor den Leuten, sind aber ein Greuel vor Gott. Die Anwendung auf die Jünger ist dieselbe, wie das vorige Mal: seyd klug wie jene, aber treu die irdischen Gaben für's Himmlische benutzend, und suchet euch (dieß besonders an die Zöllner) Freunde, die euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen.

Es wäre also, nachdem in den zwei ersten Gleichnissen der Umgang mit den Zöllnern, im dritten sie selbst gegenüber den Pharisäern entschuldigt worden, das vierte vom Haushalter, nach Schleiermacher und unserer ersten Deutung, eine Rechtfertigung der Zöllner selbst im Urtheile der Pharisäer, nach der zweiten Deutung aber eine Darstellung der Verwerflichkeit dieser gerechten Pharisäer selbst.

So viel aber ist nach den drei Auslegungen sicher: der Kreis, in welchem sich die vorigen bewegten, ist noch nicht überschritten, Pharisäer und Zöllner und Himmel-

reich ist noch der Inhalt. Der Uebergang zur fünften Parabel vom Reichen und Armen ist durch eine geschichtliche Bemerkung und einige Worte Jesu gemacht. Schleiermacher bezieht die Rede und Erzählung auf Herodes Antipas und die Pharisäer, wegen des Beispiels vom Ehebruchgesetze, was sonst eine seltsame Erläuterung wäre, wegen des Verdeckten in der Rede und wegen des ὑψηλὸν, was von den Pharisäern viel zu hoch klinge. Nach ihm ist der Sinn folgender: Ihr Pharisäer könnt die Zöllner nicht verdammen. Ihr selbst dienet ja dem Herodes, dessen Herrschaft doch nicht, wie Viele meinten, zum Herannahen des Gottesreiches gehört, sondern, wie die der Römer, dem Gottesreiche fremd und entgegengesetzt ist. Denn was hoch ist unter den Menschen, ist ein Greuel vor Gott. Ihr dienet dem Herodes und möchtet gern vor ihm und andern Menschen Recht behalten, und beschöniget darum gesetzwidrige Handlungen. Früher war die strenge Herrschaft des Gesetzes und der Propheten allgemein anerkannt, seitdem aber ist die Verkündigung des Gottesreiches laut geworden und die Hoffnung auf eine neue und bessere Ordnung der Dinge allgemein. Nun handelt ein jeder von euch gewaltthätig in Beziehung auf dasselbe, rechtfertigt auf Kosten der Auctorität des Gesetzes Dinge, wodurch er jene große Veränderung erleichtern will, welche doch vor Gott ein Greuel sind. Das Gesetz aber darf nicht verletzt werden. Der Ehebruch ist eine Sünde auch für die Höchsten. Und nun erzählte Christus die Parabel von einem fürstlichen Manne, der Repräsentant des herodischen Hauses ist. „Auch Abraham würde solche Menschen, die ohnedieß in Gefahr sind, in der irdischen Herrlichkeit sich um das Gottesreich wenig zu bekümmern, auf nichts anderes hinzuweisen wissen, als auf Moses und die Propheten. Wenn ihr ihnen also durch leichtsinnige Deutungen die Ehrfurcht vor diesen selbst be-

nehmt, so seyd ihr Schuld, daß sie immer tiefer in die gänzliche Unfähigkeit versinken, und die göttliche Milde selbst kann nichts herbeiführen, was dem Erfolg eurer gefährlichen Handlungsweise das Gegengewicht halten könnte."

Der Zusammenhang mit dem Vorigen wäre sonach freilich vorhanden: Verwerfet die Zöllner nicht; ihr selbst lasset euch, und zwar auf sündhafte und verderbliche Weise, mit Fremden ein. Die Anknüpfung an's Vorige ist aus V. 14. deutlich, wo der Spott der Pharisäer als Veranlassung von Jesu neuer Rede genannt ist. Die Parabel selber kann nicht für sich allein stehen. Dennoch läßt Schleiermacher's Erklärung der Rede und des Gleichnisses nicht bloß, wie er sagt, viele einzelne Schwierigkeiten übrig und in der Deutung der Bilder manches ohne bestimmte Anwendung, sondern die Rede Christi, auf welcher die Deutung ruht, kann nur durch einen seltsamen Zwang und Uebersehen von Worten auf die angegebene Weise erklärt werden.

Die Pharisäer werden V. 14. nicht bloß müßiger Weise φιλάργυροι ὄντες genannt, sondern dieses soll den Grund angeben, warum sie spotteten. Sie hatten allerdings alles vorher Gesagte mit angehört, ihr Spott aber ging auf die letzte Entgegensetzung des Irdischen, des Reichthums, und des Himmlischen, also nicht wie Schleiermacher S. 206. behauptet, über die Vertheidigung der den Römern dienenden Zöllner. Deßwegen muß demnach Christi Rede nicht ihnen den Vorwurf zurückgeben. Der 15. Vers aber ist seltsam auseinander gerissen. Der Anfang ὑμεῖς ἐστε soll auf das Verhältniß der Pharisäer zu Herodes gehen, der zweite Theil auf Herodes selbst. Das dazwischen stehende „Gott kennet eure Herzen" wird so ganz übergangen, und doch bildet es das Mittelglied und das Folgende schließt sich an mit denn. Doch wollte man

auch dieſes überſehen, und den Sinn faſſen: ihr wollt euch ja ſelbſt bei den Menſchen Recht verſchaffen, aber Gott kennet euer Herz, ihm gefallet ihr nicht, eben weil ihr das begünſtiget, was vor ihm ein Greuel iſt: ſo können die Worte δικαιοῦντες ἑαυτοὺς dieß ſchwerlich ſagen. Nicht: ihr mögt gern Recht behalten, was von Meinung zu verſtehen iſt, ſondern: ihr mögt euer Thun und Laſſen gern als das Rechte und Geſetzliche hinſtellen, iſt gemeint. Dann iſt das Folgende leicht zu verſtehen von Gott, welcher ihre äußere Gerechtigkeit wohl in ihrem Nichts kennet, und auch ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν iſt nicht ſo unpaſſend auf die Phariſäer, da ja das ſich äußerlich gerecht Zeigen auch ein ſich Erhöhen iſt und ihr Stolz ſonſt auch getadelt wird. — Die Erklärung von V. 16. iſt nicht weniger ſchwierig nach Schleiermacher's Deutung. Nimmt man βιάζεται für gewaltthätig handeln, ſo kann man die Beziehung des πᾶς auf die Phariſäer wohl gelten laſſen: aber der angegebene Grund: um alles zu ſtützen, was die Erſcheinung des Gottesreichs, ſo wie ſie es ſich dachten, erleichtern konnte, und namentlich Herodes' Herrſcherfamilie, der liegt nicht in den Worten. Ueberhaupt mußte eine ſolche Meinung von der Wichtigkeit des herodiſchen Hauſes nur ſehr beſchränkt ſeyn bei denen, die wirklich mit redlicher Abſicht, ob auch verblendet, für das Gottesreich wirken wollten. Konnten ſie Herodes, den Fremdling, ſo leicht ſich auf David's Gottesthrone denken, und ſeine Unſittlichkeit überſehen, wenn er nur König ſey? Der Zuſammenhang aber zwiſchen βιάζεται und εἰς αὐτὴν wird von Schleiermacher nicht anerkannt, indem er das letztere „zum Frommen des Gottesreiches" deutet, jenem aber noch ein anderes Object: „gegen das Geſetz Moſes" unterlegt. — In der Parabel ſelber paßt freilich der Reiche, der noch mehrere Brüder hat, gut auf den Fürſten Herodes und ſeine Familie, und das Schlußwort in Abraham's

Munde trifft mit V. 18. zuſammen. Das iſt aber auch Alles. Gar manches, und mehr als anderwärts, wie Schleiermacher ſelber zugeſteht, bleibt ohne beſtimmte Anwendung, und kann nur dem Bilde ſelbſt als Vervollſtändigung und Schmuck dienen. Er gibt als Grund an, daß Chriſtus durch den Reichthum ſinnlicher Schilderungen habe die Aufmerkſamkeit von dem Streitpuncte einigermaßen ablenken wollen. Kann die unbeſtimmte Haltung aber ſo weit gehen, daß die zweite Perſon der Parabel, Lazarus, gar nicht berückſichtigt wird? Lazarus iſt Gegenſatz zum Reichen im Leben und im Tode. Er muß auch, wie jener, einen geſchichtlichen Repräſentanten haben. Wenn aber dieſes, ſo wird die ganze Deutung auf einen, der das moſaiſche Geſetz vom Ehebruche übertritt, ſchwankend und unſicher. Ferner ſieht man auch ab von der Theilung der Parabel, indem zuerſt der Verführte und dann der Verführer gewarnt und getadelt ſeyn ſoll, ſo iſt ſonderbar, daß der Reiche durch die ihm von Andern gegebene Auslegung des moſaiſchen Geſetzes in's Unglück geräth, ſtatt daß man den Worten nach erwartet, durch eigene Vernachläſſigung des Geſetzes ſelbſt.

Darum, ohne die Beziehung der Parabel auf Herodes, welche auch Paulus Leben Jeſu I. 1. S. 401. anerkennt, aufzuheben, ſcheint mir doch eine andere Deutung nothwendig, und ich finde in den beiden Perſonen wieder die ſchon mehrmals geſchilderten Claſſen der Phariſäer und der Zöllner.

Welche Ueberſetzung von *βιάζεται* V. 16. man auch annehme, entweder: jeder übt Gewalt gegen das Gottesreich, ſo daß es nur beiläufig ſtände, oder: jeder drängt ſich hinein, oder wie ich am liebſten thun möchte (mit Vater) paſſiv: jeder wird zu demſelben hingedrängt (vergl. Luk. 14, 23. *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*), immer iſt der Sinn der natürlichſte: Ihr haltet euch für gerecht und werdet dafür

gehalten; aber Gott, dem Hochmuth, Scheinheiligkeit und Liebe zum Irdiſchen ein Greuel ſind, wird euch ſtrafen. Bisher ſchon waret ihr nicht zu entſchuldigen mit eurer Gottloſigkeit (denn Moſes und die Propheten verkündigen Demuth); aber auch jetzt nicht, nachdem das Reich Gottes verkündet worden und durch die naheliegende Aufforderung an Jeden die Nothwendigkeit der Entſcheidung gegeben iſt, auch jetzt hört die Gültigkeit des Geſetzes, namentlich des von euch verletzten gegen den Ehebruch, nicht auf: ihr werdet nach dem Geſetze gerichtet. Die Gültigkeit des Geſetzes, wie ſtark ſie auch ausgeſprochen ſey, iſt hier zunächſt nur auf diejenigen zu beziehen, die es äußerlich als das höchſte hinſtellen und doch übertreten und andere übertreten laſſen. Es iſt der Maßſtab der Beurtheilung für alle, die ſich nicht im Reiche Gottes befinden.

Zu dieſer Auffaſſung von V. 14—18. als Darſtellung, wie verdammenswerth das phariſäiſche Weſen auch dem Geſetze nach erſcheine, iſt nun das folgende Gleichniß die Erläuterung. Zuerſt erſcheint ein Reicher, herrlich von außen und freudig ſtolz dahin lebend. Dieſes ſind die Hohenprieſter, die Phariſäer und Schriftgelehrten, auch wohl die Sadducäer mit inbegriffen, die Kinder der Welt, herrlich und hoch vor den Leuten und ſtolz in ihrem gottloſen Sinne dahin lebend, gleich jenem Knechte, der anfängt zu eſſen und zu trinken und ſich zu berauſchen, und die Ankunft ſeines Herrn nicht mehr erwartet Luk. 12, 45. Neben und mit ihnen lebten elend, dem Aeußeren wie dem Inneren nach, verachtet und kummervoll über eigne und fremde Schuld ſo Manche, die vielleicht nur dem Aeußeren nach unter ihnen ſtanden, innerlich aber doch mehr werth, weil es demüthig Leidende waren. Dieſe, unter dem Bilde des Lazarus dargeſtellt, ſind das vernachläſſigte Volk und namentlich die Zöllner (τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί), denen nur ſelten ein Gnadenblick von jenen zufällt und um

deren Gebrechen sich Niemand bekümmert. Man muß offenbar wegen des πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ V. 20. dieses mehr hervorheben, daß an dem schlimmen Zustande des Lazarus dem Reichen die meiste Schuld zukam, was nicht ganz auf Reiche und Arme schlechthin paßt, wohl aber auf die, welche Gesetz und Belehrung, aber den Armen nicht mittheilten, wozu sie doch verbunden waren. Die Pharisäer ließen aber die Seelen ohne Pflege, sie nahmen sich der Verlornen nicht an; diese waren verloren, wenn Gott sie nicht suchte, wie im Gleichnisse von dem Groschen, dem Schafe, dem verlornen Sohne. Beide aber, der Reiche und Lazarus, wie man aus V. 22. und 24. sieht, waren Söhne Abrahams, also Juden, wie Zachäus (19, 9. καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν), vergl. auch 13, 16. 16, 25. Lazarus zwar erschien so elend, daß sich Niemand, als die Hunde, seiner annahm, welches Bild sich auf die Heiden, denen die Zöllner gleichgeachtet wurden, beziehen kann, vergl. Matth. 15, 26.

Für beide Personen, die stolzen und äußerlich rechtlichen Pharisäer, wie für die Zöllner, die sich wirklich mit Reue als Sünder fühlen, kommt nun eine Scheidung auf immer, eine Entscheidung ihres Schicksals. Der Tod der beiden Personen in dem Gleichnisse ist selber wieder Gleichniß. Wie der natürliche Tod die Scheidung ist für Wirken und Beurtheilung, wie hier der Schein aufhört und die wahre Geltung offenbar wird, das Innere sich auch immer äußerlich zeigen muß, so ist hier eine wirkliche, aber in's Gebiet des sittlichen Lebens, der Geschichte fallende große Erscheinung gemeint, ein Wendepunct des Schicksals der Menschen. Dieser ist das Eintreten des Gottesreiches von Johannes an; mit diesem beginnt das Gericht. Die alte Zeit stirbt und eine neue beginnt. So stellt Christus als mit Todten vorgehend dar, was ein ernst warnendes Bild für die Lebenden seyn sollte. Die Zöllner und

Sünder, die verachteten und demüthig ihre Unvollkommenheit fühlenden, welche aber wahre Söhne Abrahams sind durch den ähnlichen vertrauenden Sinn, kommen in's Himmelreich, und finden bei Abraham Friede und Freude. Die Pharisäer aber, die Feinde des Gottesreiches durch ihr äußerlich gesetzliches Wesen, ihre weltliche Hoheit, werden verdammt, in der Erscheinung desselben, das ihrem Leben und Wirken für immer ein Ziel setzt, ihre Qual zu finden.

Nun möchten sie wohl gern gerettet werden und wünschen, die Glieder des Himmelreiches möchten sich ihrer annehmen. Aber sie verlangen nach dieser geistigen Ruhe und Erquickung zu spät. Hätten sie den Wunsch früher gehabt, so würden sie nicht alles Gute des Lebens allein behalten, sondern sich der Armen und geistig Verwahrlosten angenommen, sie sich zu Freunden gemacht haben; dann wären sie wohl von diesen (vergl. V. 9.) in die ewigen Hütten aufgenommen worden. Nun aber ist ihr Schicksal durch Gerechtigkeit für immer festgesetzt. Es kann zwischen den im Reiche Gottes befindlichen, und denen, die draußen sind, keine Gemeinschaft mehr bestehen, es ist durch die Gesinnung, auf welche das Gericht sich gründet, eine Kluft zwischen beiden befestigt. Die Bösen können nicht äußerlich gut gemacht werden; sie werden im Zustande einer vergeblichen Sehnsucht sich verzehren.

Nach dieser Abweisung durch den Vater Abraham, auf welchen die Pharisäer und Gesetzheiligen sonst immer äußerliches Vertrauen hatten, entsteht im Gemüthe der Gequälten beim Gefühle der eigenen Verdammniß der Wunsch, es möge doch einer von den Geretteten zu den Ihrigen gehen, und ihnen Buße predigen, damit nicht auch sie in diese Qual kommen. Aber auch dieses kann nicht geschehen, ja es ist nach V. 29. nicht nöthig: sie haben Moses und die Propheten, die Mittel, wodurch sie können geret-

tet werden. Denken wir hiebei noch an andere Reden Christi, worin er die Bedeutung des mosaischen Gesetzes und der Propheten ausspricht, so finden wir die genaueste Uebereinstimmung und eine Erklärung unserer Stelle, nämlich die Beziehung auf Christus selbst. Das Gesetz zeuget von ihm Joh. 5, 39., wenn sie Moses glaubten, so glaubten sie auch an ihn und würden das ewige Leben haben Joh. 5, 46. Glauben sie ihm nicht, so wird nicht er sie verdammen, sondern derselbe Moses, den sie zu halten vorgeben, aber nicht halten, richtet sie und die Ihrigen Joh. 5, 45. Worauf sich einer beruft, darnach wird er gerichtet; auch Abraham kann nichts anderes sagen, auch kein Zeichen und Wunder ist zu helfen im Stande. So hat Christus hier die Pharisäer, die das Gesetz haben, aber nicht halten, und ihm als einer Hinweisung auf den Messias nicht glauben und deßwegen ein trauriges Ende nehmen, den Zöllnern und ihres Gleichen gegenüber gestellt, die, unvollkommner im Gesetze, durch dasselbe dennoch zur Erkenntniß der Sünde kamen und durch den Glauben zum Heil. Ihr Beide, will er sagen, habt vor dem Eintreten des Gottesreiches und so lange es noch nicht vollkommen da ist, dasselbe Mittel, dasselbe Recht gehabt, dieselbe Verheißung und Gnade. Durch das Eintreten des Reiches aber wird das Schicksal der von euch Pharisäern Vernachlässigten, ja Verstoßenen, plötzlich gewendet, und ihr fühlet eure Gottverlassenheit. Die Gesinnung allein, nicht das Aeußere, hat den Maßstab des Urtheils abgegeben. Höret, ehe das Verderben näher kommt, auf Moses und die Propheten, auf daß ihr den Eingang zum ewigen Leben findet! Hiernach könnte man sagen, daß die Worte V. 15. 16. den Hauptsatz der ganzen Parabel bilden, wozu aber noch V. 30. und 31. als Schluß gehört.

Es bildet mithin diese Parabel den Schluß zu der ganzen Reihe. Nachdem der Heiland sein Verhältniß zu den

Zöllnern gerechtfertigt, weil die Bußethuenden auch Gott angenehm ſeyen, in den drei Gleichniſſen Kap. 15., ſodann in der Parabel vom Haushalter, wie man ſie auch einzeln deute, unzweifelhaft eine Beurtheilung des verſchiedenen Werthes der Zöllner und Phariſäer gegeben, ſo ſtellt er in dem letzten Gleichniß ein Bild auf von der Verſchiedenheit ihres endlichen Geſchickes.

Die Auslegung, welche Theophylakt von dieſem Gleichniſſe beibringt, daß es ſich auf die Juden und Heiden beziehe, iſt deßwegen nicht anzunehmen, weil dadurch der Zuſammenhang unterbrochen wäre, ſo gut auch die Beſchreibung der beiden Perſonen mit ſeiner Deutung auf die Juden und Heiden paßt, namentlich die Erwähnung der Hunde, der Broſamen und Abrahams, der ja auch anderwärts als Vater der Heiden dargeſtellt wird. Man wird aber immerhin das meiſte, was von den Zöllnern geſagt iſt, auch zugleich von den Heiden, denen jene gleich geachtet worden, verſtehen dürfen.

Weiter aber, als bis 16, 31., geht die Darlegung des Verhältniſſes der Phariſäer und Zöllner zu Jeſu nicht, wiewohl eine Verbindung von Kap. 17. mit Kap. 16. nicht zu verkennen iſt (Schleiermacher a. a. O. S. 210.). Auch das Gleichniß 18, 9—14. vom Phariſäer und Zöllner im Tempel, wäre es auch nicht bei ganz anderer Gelegenheit geſprochen, kann doch nur im Einzelnen Erläuterung zu dem unſrigen geben (in den Bezeichnungen 18, 9., dem ἁμαρτωλῷ 18, 13. und dem Schluſſe), gehört aber, da es nicht gegen die Phariſäer gerichtet iſt, ſondern dieſe nur Bild von Andern, wahrſcheinlich (Schleiermacher S. 220.) Jüngern Chriſti, nicht mehr in dieſen Gedankenkreis.

Dieſe ganze Auslegung aber, wenn auch manches Einzelne, wie in der Deutung des letzten Gleichniſſes (vergl. Lisco a. a. O. S. 268.), nicht neu und manches Neue nicht richtig erfunden werden ſollte, wird dem Vorwurfe we-

nigſtens nicht unterliegen, daß der religiöſe und moraliſche Gehalt in der bloß geſchichtlichen Beziehung verloren gegangen. Denn eine bloß geſchichtliche Beziehung iſt es keineswegs. Sondern es bilden die beiden Menſchenclaſſen, über welche Jeſus ſpricht, wegen dieſes Verhältniſſes zu ihm die ganze Menſchheit ab, und was er zu ihnen geſprochen, iſt eine παραβολὴ auf uns. So liegt der unendliche und ewige Gehalt nicht bloß hineingetragen in der volksthümlichen Hülle, ſondern der Wirklichkeit nach, und eine ſolche Art allegoriſcher Auslegung der Allegorieen (Theophylakt nennt die von ihm oben angeführte Deutung allegoriſch) wird, ſo wie ſie auf ſprachlich-geſchichtlichem Grunde ruht, auch des chriſtlichen Inhaltes nicht ermangeln.

Recensionen.

Digitized by Google

1.

Plotini ad (?) Gnosticos liber. Graece. Castigatius edidit, atque Notas et Codicis Monacensis CCCCXLIX cum editione Basileensi collati varias lectiones adiecit Georgius Antonius Heigl, Professor philosophiae in Regio Lyceo Ratisbonensi et Regii Gymnasii Rector. Ratisbonae, apud Friedericum Pustet. MDCCCXXXII. kl. 8vo. 114 S.

Siebenzehn Jahre früher hatte sich der Herausgeber durch seine Schrift: die plotinische Physik, Landshut 1815. als einen begeisterten Verehrer der platonischen Philosophie mit so vielem Muthe dem Publicum gegenüber gestellt, daß er, ohne zu fragen, ob der Neuplatonismus nicht so zu sagen verrufen sey, seine Bewunderung dieser Philosophie in Monologen und selbst in lyrischen Ergießungen frank und frei ausgesprochen. Daß dieß nicht ein bloßer Jugendrausch gewesen, sondern daß Herr Heigl mit treuer Liebe dieses Studium fort und fort gepflegt, beurkundet diese Ausgabe eines plotinischen Buchs, welche er jetzt in reifern Jahren denen, die solche Schriften nicht ganz von der Hand weisen, darbietet. Ich gestehe eben so frei, diese letztere Gabe ist mir lieber, als die erstere. Bloßer Enthusiasmus thut selten in den Wissenschaften gut; am wenigsten aber auf diesem Felde, wo vor allen Dingen mit Fleiß und Verstand der Boden bearbeitet werden muß. Ohne also mit dem Herrn Heigl darüber rech-

ten zu wollen, daß er an die Behandlung des griechiſchen Textes ſpäter gedacht, wollen wir ihn vielmehr loben, daß er es jetzt gethan, und ihm danken, daß er, da die einzige griechiſch-lateiniſche Ausgabe (die Basler) der ſämmtlichen Werke Plotin's in den Händen nur weniger iſt, einen ſehr wohlfeilen Text desjenigen Buchs geliefert, das für Philoſophen wie für Theologen ein hohes Intereſſe hat, und daß er daſſelbe noch mit Anmerkungen ausgeſtattet. Fände ein akademiſcher Lehrer es zweckmäßig, Vorleſungen darüber zu halten, ſo wäre jetzt das Mittel dazu dargeboten. Aber manches Philologiſche und Hiſtoriſche müßte ein ſolcher dazu mitbringen. Denn zur Steuer der Wahrheit muß nun auch geſagt werden: Dieſe Ausgabe iſt nicht durchgebildet, und hat nicht genug von philologiſchem Charakter. Denn zuvörderſt hätte man doch ein Vorwort erwarten ſollen, worin über Zweck und Einrichtung dieſer Arbeit einige Nachricht gegeben wäre; dann eine, wenn auch kurze, Einleitung zu dieſer Schrift, worin von dem Anlaſſe dieſes Buchs und von den Leuten das Nöthige geſagt wäre, mit denen Plotin es zu thun hat. Ferner iſt die Einrichtung nicht bequem: erſt der hauptſächlich nach einer münchner a) Handſchrift gemodelte Text, dann die Anmerkungen und zuletzt die Varianten, ſtatt daß dieſe gleich unter den Text hätten geſetzt

a) Vorher augsburger. Ich kenne dieſe Handſchrift, Nro. 449. aus eigenem Gebrauche, und habe davon in den Studien von Daub und Creuzer I. S. 58. und in der Praeparatio ad Plotinum de pulcritudine pag. CXXX sq. Nachricht gegeben. Es iſt dieß eine ſehr gute Handſchrift, hat vor den beiden andern münchnern entſchieden den Vorzug, und Herr Heigl hat ſehr Recht gethan, ſie zu Grunde zu legen, wenn dieß gleich zuweilen mit einiger Einſeitigkeit geſchehen, und man fragen könnte, warum er die Mühe geſcheut, auch die beiden andern Handſchriften in derſelben Bibliothek zu Rathe zu ziehen. Von dieſen letztern habe ich a. a. O. ebenfalls Notiz gegeben.

werden ſollen. In den Anmerkungen zeigt der Herausgeber recht viel Beleſenheit, beſonders in den Schriften dieſer neuplatoniſchen Philoſophen und der Kirchenväter; aber dieſe Anmerkungen ſind ſtoffig nicht organiſirt, d. h. ſie beſtehen faſt nur aus einer Anhäufung von abgedruckten Stellen dieſer Autoren oft ohne Auswahl, ſo daß ein Studirender nicht ſelten in Verlegenheit ſeyn wird, was er damit anfangen ſoll; nur unter Anleitung eines Lehrers, der dieſe Maſſe zu beſeelen verſtände, könnten ihm die meiſten dieſer aus oft ſeltenen Werken entnommenen Citate erſprießliche Dienſte leiſten.

Unter dieſen Umſtänden hoffe ich den Wünſchen der Leſer zu entſprechen, wenn ich zuvörderſt eine Erörterung über Zweck, Inhalt und Geiſt dieſer plotiniſchen Schrift, ſo wie über die vermuthlichen Häretiker, die er darin bekämpft, vorausſchicke, und darauf eine Betrachtung der Hauptſätze dieſes Buches nach der Ordnung der Capitel und mit epikritiſchen Bemerkungen über die Art, wie Herr Heigl den Text behandelt und ausgelegt hat, folgen laſſe.

Ich muß zu dem Ende von der Ueberſchrift ausgehen. Der Herausgeber bemerkt in den Lectionn. Variantt. pag. 100: „Editio Basil. p. 199. *Πλοτίνου* (Creuzer ad Plotin. Libr. de Pulcritudine p. 2. „„*Πλωτίνου*. Sic libri mei hoc loco omnes; in edit. Basil. ubique *Πλοτίνου*. Male.“ “ a) *Ἐννεάδος Β. λόγος Θ. πρὸς τοὺς Γνωστικούς* (C. i. e. cod. Monacensis N. 449. et h. l. et Porphyr. Vit. Plotini *Γνωστούς*. Ita et edit. Kilon. Mich. Pselli De op. Daem. p. 30.“ b)) In den Notae (p. 44.) ſagt Herr Heigl: „*Πρὸς τοὺς* Lactant. Div. Institut. V, 2. Composuit (quidam) libellos duos non contra Christianos, ne insectari

a) In der Edit. Oxon. iſt hier (Vol. I. pag. 358) wie allenthalben dieſer arge Fehler natürlich gebeſſert worden.

b) Wo es aber Gaulmin ſchon für fehlerhaft erklärte. Man ſehe die ſeltene Originalausgabe. Paris 1615. S. 121.

videretur: sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere videretur." Lactantius (p. 581. ed. Bunem. mit der Note) scheint auf den Hierokles anzuspielen, der als Präses einer Provinz Verfolgungen der Christen veranlaßte und in seiner Schrift den gleißnerischen Schein eines wohlmeinenden Rathgebers annahm. — Und damit will der Herausgeber das πρὸς τοὺς des Titels der plotinischen Schrift erklären; ja nicht bloß dieß — sondern dadurch hat er sich auch ermächtigt geglaubt, statt mit Ficin contra Gnosticos zu schreiben, auf den Titel seiner Ausgabe: „ad Gnosticos" zu setzen. Nichts weniger als dieß hatte Porphyrius in Gedanken, als er diese Ueberschrift diesem Buche seines Lehrers vorsetzte; das werden uns im Verfolge seine eigenen Aeußerungen über diese Sectirer zeigen; ja Plotin selbst hat es nicht auf ein freundliches Zureden dabei abgesehen, sondern er geht ihnen mitunter scharf zu Leibe. Was aber die Hauptsache ist, — der Sprachgebrauch widerstreitet der Erklärung des Herausgebers. Die Redner bezeichneten einen Vortrag gegen einen in Anklagestand Versetzten mit κατὰ und dem Genitiv der angeklagten Person, gegen welche die gerichtliche Rede gehalten ward, wie κατὰ Μειδίου, welches die Römer durch in mit dem Accusativ ausdrücken, wie in Verrem. Eine Rede gegen einen bloß vor Gericht anwesenden oder als anwesend gedachten Gegner wurde durch πρὸς mit dem Accusativ bezeichnet, wie πρὸς Λεπτίνην, lateinisch contra Leptinem oder gebräuchlicher adversus. Dieser Redegebrauch wurde auch von den Philosophen aufgenommen, wie von Aristoteles (Topicorr. 1.) πρὸς τοὺς ὁρισμούς, adversus definitiones a). Spätere Schriftsteller mochten nicht immer so genau unterscheiden, wie z. B.

a) Fr. Robortellus in Gruteri Lamp. II. 37. p. 63. Mureti Varr. Lectt. VII. 9. p. 151. ed. Ruhnk. Fr. A. Wolf Prolegg. in Demosthenis Leptin. p. CLI sq.

Origenes, der seine bekannten Bücher κατὰ Κέλσου, in Celsum, betitelte; oder wollte er damit sagen, daß er diesen Celsus feierlich anklage? Einen so starken Titel hatte Porphyrius der plotinischen Schrift nicht gegeben, und es ist ein bloßer Gedächtnißfehler, wenn ein neuerer achtbarer Gelehrter a) das plotinische Buch unter diesem Titel anführt, welcher in keiner Handschrift und bei keinem späteren Schriftsteller vorkommt. — Aber noch weniger wollte Porphyrius durch die Wahl jener Inschrift dieses Buch als eine Besprechung mit den Gnostikern bezeichnen, sondern als eine Widerlegung derselben vor dem Richterstuhle des Publicums; und wenn Aristoteles Widerlegungen eines Satzes τὰ πρὸς τὴν θέσιν nennt, so hätte Porphyr dieses plotinische Buch auch Ἀντιθετικὸς πρὸς τοὺς Γνωστικούς betiteln können, wie Nicephorus Nathanael sein Buch gegen Plotin wirklich Ἀντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνον genannt hat; oder auch Ἀντιῤῥητικός; wie denn die Schrift des Eusebius von Cäsarea gegen den Hierokles in einigen Manuscripten Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἱεροκλέους betitelt wird; oder auch λόγος πρὸς τὰ τῶν Γνωστικῶν hätte Porphyrius schreiben können; wie Cyrillus seine Bücher gegen den Kaiser Julian überschrieben hat: πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ λόγοι, wo die Bezeichnung des Gegners sattsam zu erkennen gibt, wie wenig freundlich das πρὸς τὰ gemeint ist. — Hieraus ergibt sich nun auch schon, wie wenig die Lesart: πρὸς

---

a) Herr Matter sagt in seiner schätzbaren Histoire critique du Gnosticisme. Tom. II. pag. 462: „C'est là cet écrit, que trouva Porphyre parmi les autres manuscrits de Plotin, qu'il arrangea et corrigea sans doute, comme les autres et qu'il intitula: Contre les Gnostiques (κατὰ τῶν Γνωστικῶν);" wie gesagt, diesen Titel kennen die Handschriften und Anführungen des plotinischen Buches nicht. — Ueber das zunächst Folgende vergleiche man den Anhang zum Plotinus de pulcritudine pag. 403 sqq.

τοὺς Γνωστούς, ob ſie gleich hier ſowohl als in der Vita Plotini des Porphyrius von mehreren Handſchriften gegeben wird, geduldet werden kann; denn das würde heißen gegen die Freunde (γνωστούς, φίλους Suidas I. p. 489. Kust.). Sie iſt aus dem vernachläſſigten Abkürzungszeichen: Γνωστούς, d. i. Γνωστικούς, entſtanden. Was aber Herr H. zu bemerken vergeſſen, iſt das in jener münchner und außerdem noch in einer venetianer Handſchrift darüber geſchriebene Scholion: ὅτι Γνωστοὶ λέγονται καὶ οἱ Χριστιανοί. — „Gnoſten (oder vielmehr ohne Zweifel Gnoſtiker) werden auch die Chriſtianer genannt." Dieſe Anmerkung rührt von einem Leſer her, welcher wußte, wie die höhere Erkenntniß der Wahrheit γνῶσις und die in dieſelben eingeweiheten und durch ſie vervollkommneten Chriſten in den Schriften des Clemens von Alexandrien und anderer Kirchenlehrer γνωστικοὶ genannt werden a).

Sonach könnte dieſe Schrift des Plotin ja gegen die Chriſten ſelbſt gerichtet ſeyn; und ſo haben Einige ſich überredet, da ſie von der Annahme ausgingen, dieſer Philoſoph ſey eben wie manche andere aus der alexandriniſchen Schule voll bitteren Haſſes gegen das Chriſtenthum geweſen. Aus allen Kräften ſetzt Ficin ſich dagegen; aber von den beiden Gründen, die er geltend macht (S. 191. u. S. 196. ed. Basil. Plotini), einmal, ſo etwas laſſe ſich von

a) Man vergleiche auch Zonarae Lexicon p. 443. Für die philoſophiſche Unterſcheidung der Begriffe γνωστὸν und γνωστικὸν iſt auch für die neuteſtamentliche und kirchenſchriftſtelleriſche Sprache eine Stelle des Damascius über die Principien bemerkenswerth (Damasc. περὶ ἀρχῶν p. 231. sqq. ed. Kopp.), wo die Subſtanz oder essentia (οὐσία) als bloß γνωστή (intelligibilis); die Intelligenz (νοῦς) ſowohl als intelligent (γνωστικὸς), wie auch als intelligibel (γνωστὸς) genommen wird. Uebrigens vergleiche man jetzt: A. F. Dähne in der Comment. De γνώσει Clementis Alexandr. et de vestigiis Neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Lips. 1831.

Plotin, als einem Schüler des Ammonius Saccas, welcher letztere immer Christ geblieben, und als einem beständigen Freunde des christlichen Vaters Origenes, unmöglich annehmen — von diesen zwei Gründen ist der eine so unhaltbar wie der andere, da wir das bestimmte Zeugniß des Porphyrius haben, Ammonius sey nicht Christ geblieben a); und der andere zerfällt in sich selbst, da er auf einer Verwechselung des Platonikers Origenes mit Origenes Adamantius, dem berühmten Kirchenlehrer, beruht. Und neuerlich hat Herr Matter wieder den Entschluß des Plotin, gegen die Gnostiker zu schreiben, aus einer Abneigung dieses Philosophen gegen Alles, was mit dem Christenthume in Verbindung stehe, abgeleitet. „C'est ce qui nous explique, par exemple, sagt er in dem angeführten Werke (Tom. I. p. 55.), la position de Plotin, qui est plein d'idées analogues à celles des Gnostiques (?), et qui les réfute cependant dans un traité particulier, parce qu'il est l'ennemi de tout ce qui tient au Christianisme." An einem andern Orte leitet derselbe diese Streitschrift des sonst so milden (l'ame tendre et mystique) Plotin von der tiefen Antipathie her, welche Ammonius seinen Schülern gegen die Gnostiker einzuflößen gewußt, da ja der erstere weniger Gelegenheit gehabt habe, mit diesen Häretikern in Berührung zu kommen (II. p. 460 sqq.). Endlich bemerkt er, dieses Buch Plotin's, obwohl es weniger positive Angaben über die Lehre der Gnostiker ent-

a) Ich habe mich darüber im Commentar über Porphyrs Leben Plotins cap. 3. p. 96. Fabric. erklärt, was ich hier nicht wiederholen will. Hier bemerke ich nur, daß Porphyr bei'm Eusebius Hist. Eccl. VI, 19. bestimmt versichert, Origenes (Adamantius), den er in seiner Jugend selbst gekannt, sey, obwohl von Hellenen geboren, zum Christenthume übergegangen, hingegen Ammonius (Saccas), obwohl von christlichen Eltern im Christenthum erzogen, sey dennoch zur gesetzlichen Verfassung, d. h. zum Heidenthume zurückgekehrt.

halte, als wir in den Schriften der Kirchenväter fänden, sey doch, als das einzige übrig gebliebene Denkmal der Polemik zwischen Platonikern und Gnostikern, von hohem Interesse; und man müsse überhaupt gestehen, daß der Mysticismus des Plotin oft vor dem der Gnostiker den Vorzug behaupte (II. p. 462 — 466: „et en général son mysticisme, nous le disons sans aucune réserve, est souvent superieur à celui de la Gnose."). Ich habe diese Behauptungen jenes achtbaren Schriftstellers gleich hier zusammengestellt. — Was davon zu halten sey, ist nicht nöthig und selbst nicht ersprießlich, hier vorn herein direct auszusprechen.

Denkende Leser, die dem Gange dieser Epikrise folgen wollen, werden sich aus den Ergebnissen derselben ihr Urtheil auf eine selbstständige Weise selber bilden können.

Vorerst muß ich noch einer andern Inschrift gedenken, die diesem plotinischen Buche in allen Handschriften gegeben wird a): „Gegen diejenigen, welche behaupten, böse sey der Weltbaumeister und die Welt sey bös." Diesen Titel führt Herr Heigl hier gar nicht an, sondern erst gelegentlich im Verfolge zum §. 19. nach seiner Textesabtheilung; und doch enthält er den Hauptpunkt, der in diesem Buche zur Sprache gebracht wird, und ist mithin so passend, daß man auf den Gedanken kommen könnte, diese Aufschrift habe Eustochius in seiner Recension der plotinischen Schriften jenem Buche gegeben. Denn ob wir gleich in den noch vorhandenen Manuscripten fast durchaus die Recension des Porphyr besitzen, so zeigen sich doch hin und wieder Spuren, daß früheren Lesern und Abschreibern der Enneaden auch die eustochische Sammlung der plotinischen Bücher bekannt gewesen, und daß sie hie und dort davon Notiz genommen. Plotin, der zur Abfassung seiner Schriften nur durch die Unterhaltungen mit

a) Porphyr. de vita Plotini cap. 24. p. 142. Fabric.: *Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον εἶναι λέγοντας.*

ſeinen Schülern veranlaßt wurde, und einzig mit den Sachen beſchäftigt, um die Form und Alles, was zur Redaction für's Publicum gehört, ſich gar nicht bekümmerte, hatte auch dieſem Buche gar keinen Titel vorgeſetzt. Da nun aber jene letztere Aufſchrift keine beſtimmten Gegner bezeichnet, ja noch mehr, da im Buche ſelbſt der Name Gnoſtiker nicht ein einziges Mal vorkommt — ſo können wir die Frage nicht umgehen, welche Bewegungsgründe den Plotin zur Abfaſſung dieſes Buchs beſtimmt, und was den Porphyrius berechtigte, demſelben den Titel: Gegen die Gnoſtiker zu geben. — Darüber gibt uns nun letzterer in ſeinem Berichte über Plotin befriedigenden Aufſchluß; und ich will dieſe Erzählung um ſo mehr hier einrücken und mit Bemerkungen begleiten, je weſentlicher ſie für unſere Unterſuchung und je wichtiger ſie für die Geſchichte der Philoſophie und der chriſtlichen Kirche iſt:

„Zu ſeiner (des Plotinus) Zeit waren unter vielen andern Chriſten auch Häretiker, die von der alten Philoſophie ihren Auslauf genommen, Adelphios und Aquilinus a), welche im Beſitze der meiſten Schriften des Alexan-

a) Porphyrius de vita Plotini cap. 16. p. 118. Fabric. In der deutſchen Ueberſetzung eines verdienſtvollen Theologen, deſſen Namen ich hier lieber nicht nenne, heißt es: „ſo die Anhänger des Adelphius und Akylinus," da doch ſchon Fabricius geſagt hatte: *οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον* heiße eben nur Adelphius und Aquilinus. Auch hätte Akylinus, welches weder griechiſch noch lateiniſch iſt, in den Schriften über die Gnoſtiker nicht bis auf die neueſte Zeit fortgepflanzt werden ſollen. Unter den Mitſchülern des Porphyrius und als Zuhörer des Origenes nennt Eunapius einen Aquilinus; doch ziehen dort Wyttenbach und Boiſſonade (p. 40. und p. 168.) Pearſon's Aenderung Paulinus vor. Eine Schrift eines Aquilinus über die Zahlenlehre im pythagoriſchen Sinne führt Io. Laur. Lydus de menss. p. 238. ed. Roether an; und ein ſpäterer Pythagoräer könnte wohl in der hier beſchriebenen Weiſe aufgetreten ſeyn; denn ich möchte mit Herrn Matter das *παλαιᾶς φιλοσοφίας* unſeres Textes nicht allein auf orientaliſche Lehren (Hist. du Gnost. II. p. 460. und p. 474. sq.) einſchränken, ſondern dabei auch an die altgriechiſche Philoſophie denken.

dros aus Libyen, des Philokomos und des Lydiers Demostratos a), Offenbarungen des Zoroastres und des Zostrianos, auch des Nikotheos, des Allogenes, und des Mesos (oder Meses) und anderer dergleichen b) in's

a) Die Meinung Mosheims, daß der Libyer Alexander der 1 Timoth. I. 20. und 2 Timoth. IV. 14. genannte sey, hat Tittmann de Vestigg. Gnosticorr. in N. T. p. 184. bestritten. Eher möchte man an den Schüler Valentin's Alexander denken, den Tertullian adversus Valentinianos p. 250. Rigalt. und anderwärts (p. 666.) widerlegt. Statt *Δημοστράτου καὶ Ἀνδοῦ* lese ich mit Reinesius, nur noch mit vorgesetztem Artikel *Δ. τοῦ Ἀνδοῦ*.

b) *Ζωροάστρου*. Clemens Alex. Stromm. I. p. 357. Potter., nachdem er gemeldet, Pythagoras habe dem Magier Zoroaster nachgeeifert, fügt hinzu, die häretischen Prodicianer rühmten sich des Besitzes apokryphischer Bücher desselben, und wie in der Stelle des Clemens Pythagoras mit Zoroaster verbunden und unmittelbar darauf Schüler des Zaratas genannt wird, so werden Zaradas und Pythagoras in einer neulich bekannt gewordenen phönicisch-griechischen Inschrift, welche gnostische Sätze enthält, verbunden. S. Gesenii Dissertatio de inscriptione Phoenico-Graeca in Cyrenaica nuper reperta. Halae 1824; Hamaker, Lettre à Mr. Raoul-Rochette. Leyde 1825. und Matter, Hist. du Gnost. II. p. 292. sq. — *Ζωστριανοῦ*. In einer Stelle des Arnobius I. 52. pag. 85. ed. Orelli kommt nach der ed. princ. Roman. und einigen Handschriften neben Zoroastres ein Zostrianus vor. Dieß würde also derselbe seyn, den Porphyr nennt; allein andere Handschriften und Ausgaben haben dort statt Zostriani die Lesart Hostanis. Vgl. Ctesiae Fragg. ed. Baehr. p. 405. und Lewald in der Comment. de doctrina Gnostica pag. 124. — *Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς* (so die Handschriften. Fabricius hat ohne Auctorität geschrieben: *Ἀλλογένους*) *καὶ Μέσου*. Tennemann in der Geschichte der Philosophie stieß bei dem Namen Allogenes an (VI. S. 200.). Er hätte ebensowohl bei den übrigen anstoßen können; und wirklich ist dieses den Herrn Neander und Steinhart widerfahren. Letzterer sagt in seiner gelehrten Abhandlung: Quaestiones de dialectica Plotini ratione. Numburgi 1829. p. 13. not. 30.: „Subire possit animum legere *Νικολάου* (nämlich statt *Νικοθέου*), quem Gnostici quidam sectae suae principem putabant, cf. Clem. Alex. Stromm. II. 411. III. 436. Neander Histor. Eccles. I. p. 776. *Μέσου* in *Μωΰσου* facillime mutetur, nisi — Gnosti-

Publicum brachten, und als Selbſtbetrogene viele betrogen, als ob denn wirklich Platon in die Tiefe des intelligibeln Weſens nicht eingedrungen a). Weßhalb er ſelbſt (Plotinus) in den Unterhaltungen viele Widerlegungen

ci a vetere Testamento maxime fuissent alieni; quamquam Valentinus, reliquis mitior, Hebraeorum quoque prophetis pneumaticam aliquam, uti dicebat, inspirationem reliquerat. cf. Neander. p. 718." — Weder des Herrn Neander noch des Herrn Steinhart Vermuthungen werden durch die Handſchriften beſtätigt. Den Moſes für den Meſes zu ſetzen, iſt nicht ſo leicht; der Accent iſt dagegen, da *Μέσον* in allen Handſchriften ſteht, und da Moſes nicht anders als *Μωσοῦ* oder *Μωϋσοῦ* oder *Μωϋσῆ* geſchrieben werden könnte. Ich habe meine eigenen Einfälle bei ſolcher Hartnäckigkeit der Handſchriften mit folgender Anmerkung zu dieſer Stelle unterdrückt: Qui conjecturarum illecebris se irretiri velit, possit vel e N. T. haereticorum nomina expiscari et pro *Φιλοκώμῳ* ponere ex 2 Timoth. II. 17. *Φιλητὸν* et pro *Νικοθέῳ* infamem istum *Νικόλαον* Nicolaitarum auctorem (Apocalyps. II. 6. 15.), sed malo profiteri, me hos homines non magis nosse quam Allogenem et Mesum (Mesen) vel Messum, qui hoc agmen claudant.

a) Jetzt darf ich wohl nicht mehr fürchten, ein Aergerniß bei Allen zu geben, wenn ich behaupte, dieſe Häretiker haben gewiſſermaßen Recht gehabt, falls ſie keine andere Erkenntnißquelle der Philoſophie Plato's beſaßen, als die noch vorhandenen Dialogen. Zwar iſt auch unter dieſen ein großer Unterſchied, und wer einige derſelben, z. B. die Republik, das Gaſtmahl, beſonders deſſen letzten Theil, den Timäos durchdacht hat, wird wohl keinen Zweifel hegen, daß Platon zu den Tiefen der geiſtigen Weisheit vorgedrungen. Aber den ganzen Zuſammenhang ſeiner Lehren, die abgeſchloſſene Einheit ſeines Syſtems wird man aus allen Dialogen nicht erfaſſen können. Die letzten Reſultate ſeiner Philoſophie hatte Plato in ſeinen Geſprächen nicht mitgetheilt, wohl aber in den mündlichen Vorträgen, welche die Platoniker und Peripatetiker als *ἄγραφα* oder *ἀγράφους συνουσίας* anführen (Proclus in Platon. Tim. p. 205.). Ariſtoteles hatte von dem Inhalte dieſer bloß traditionellen Lehre Nachricht gegeben und zwar in ſeinen Büchern von der Philoſophie oder vom Guten, von den Ideen, wie dieß Werk auch genannt wird (Suidas I. pag. 17. mit Küſter's Anmerk. vgl. Brandis

vortrug, und auch ein Buch geschrieben hatte, welches ich gegen die Gnostiker überschrieben; uns überließ er,

Diatribe de perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono sive Philosophia. Bonn. 1823. p. 2—6.), auf welche Schrift er selbst verweiset (de anima I. 2.). — Es ist daher kürzlich den neuern Erklärern des Plato und den Geschichtschreibern der Philosophie, und davon sind auch die neuesten nicht ausgenommen, zum Vorwurfe gemacht worden, daß sie nicht durch Vergleichung der Philosophie des Plato und der des Aristoteles zu ermitteln gesucht, welches die letzten Ergebnisse der Lehren Plato's sind. — Damit aber läßt sich allein noch nicht auf's Reine kommen, weil ja Aristoteles einen Hauptartikel von Plato's System, die Ideenlehre, verwarf. Ergänzen läßt sich vieles Fehlende aus den Schriften der sogenannten Neuplatoniker, besonders denen des Plotin. Denn daß Vieles von der esoterischen Tradition aus Plato's Schule bis zu diesem letztern Philosophen fortgepflanzt worden war, ergibt sich daraus, daß einige der nächsten Nachfolger Plato's, namentlich Speusippus und Xenokrates, manche Lehren als wesentlich platonisch vortrugen, von denen in den Dialogen keine oder nur leise Anklänge zu vernehmen sind, und die sich ausgebildet in den Enneaden des Plotinus wieder finden. Freilich muß man dieß zu finden wissen, und nicht ein Buch des Plotin so hoch wie das andere nehmen, da in manchen Büchern des Letzteren so viel Exoterisches ist (d. h. so vieles, das sich populär dem Volksglauben anschmiegt) wie in vielen Dialogen Plato's. Wer die esoterischen Lehren finden will, muß hauptsächlich Plotins Bücher in der sechsten Enneade, namentlich die mit dem Titel: περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον studiren. — Damit soll nicht gesagt seyn, daß Plotin und seine Schüler nichts als die esoterischen Lehren des Plato und des Aristoteles vorgetragen. Das hieße einen unerhörten Stillstand des philosophirenden Geistes annehmen. Das Gegentheil beweisen auch Stellen, wo Plotin zu erkennen gibt, daß er von Plato abweiche; das zeigen so manche Ergänzungen der Lehrsätze des Letzteren; dieß beurkundet ferner die Polemik Plotins gegen die aristotelischen Kategorieen. — Aber wenn jetzt Leute, wie jene Gnostiker, auftraten und theils aus Unwissenheit oder aus bösem Willen behaupteten: Plato sey nicht bis in die Tiefen der geistigen Dinge hindurchgedrungen, so mußte eine solche anmaßende Behauptung den Plotin und seine Freunde um so mehr empören, je genauer sie aus Plato's esoterischen Lehren, worin die letzten Re-

das Uebrige zu prüfen. Amelius hatte seine Widerlegung der Schrift des Zostrianos bis zu vierzig Büchern ausgedehnt. Ich, Porphyrios, aber habe gegen die Schrift des Zoroastres zahlreiche Beweise zusammengestellt, um zu erweisen, daß das Buch unecht und neu sey, geschmiedet von denen, die die Häresie zu Stande gebracht, um glauben zu machen, es seyen des alten Zoroastres Lehren, die sie selber sich vorgenommen in Achtung zu bringen."

Da Porphyrius hier ausdrücklich sagt, er selbst habe diesem Buche die Ueberschrift gegen die Gnostiker vorgesetzt; im Anfange dieses Berichts sich aber so ausdrückt: „Zu Plotinos Zeiten gab es unter vielen andern Christen auch Häretiker," so wiederholt sich die Frage, ob Plotinus sein Buch nicht gegen die Christen überhaupt gerichtet, und mithin Herr Matter mit seiner oben angeführten Vorstellungsweise doch am Ende Recht habe. — Nein, völlig Unrecht hat er, wenn die Ansicht des Herrn Steinhart gegründet ist, daß Plotin der christlichen Wahrheit nahe stand, und schon einige Funken des Christenthums (iam aliquas Christianae doctrinae scintillas) aus dem Unterrichte des von seinen Eltern in der Jugend im Christenthume unterwiesenen Ammonius empfangen habe a). Mit

sultate vorlagen, die Hoheit und den Tiefsinn jenes seltenen Geistes zu würdigen im Stande waren.

a) Quaest. de dialectica Plotini ratione pag. 30. Ich habe schon an einem andern Orte bemerkt, daß meines Bedünkens Herr Victor Cousin (im Iournal des Savans. 1827. p. 9.) mit Recht die Behauptung des Fabricius bestritten, welcher letztere, durch Stellen des Augustinus veranlaßt, berichtet, Plotin sey in seiner Jugend vom Ammonius zum Christenthume gebracht worden; — und wie es die auffallendste Inconsequenz wäre, wenn Porphyrius, der den Ammonius belobt, daß er wieder zum Heidenthume zurückgekehrt, hingegen den Origenes Adamantius tadelt, daß er zum Christenthume übergetreten (s. oben Anmerk. a. S. 343.) — nun doch den Plotin, einen erklärten oder heimlichen Christen, so sehr bewundert, so sehr geliebt hätte, daß er nach dessen Tode sein Lobredner geworden, und dessen Schrif-

einer solchen Annahme verwickelt man sich jedoch in neue Schwierigkeiten. Auch weiß ich nicht, wie man eine solche aus genauerer Kenntniß des Christenthums entsprungene Hinneigung zu demselben mit der andern Ansicht desselben Gelehrten vereinigen soll, wonach Plotin, eben weil er die Lehren des Christenthums nicht genau erforscht, und die Häretiker von den rechtgläubigen Christen nicht zu unterscheiden gewußt, in dem so verbreiteten Systeme der Gnostiker den Gipfelpunct des Christianismus überhaupt zu finden geglaubt a). — Und wie sollte doch Plotin, der, nach der eigenen Angabe des Herrn St., in Alexandria wie in Rom das Christenthum blühen sah, den

ten gesammelt und der Welt bekannt gemacht. — Uebrigens liegt gewiß viel Wahres in dem Satze Fr. Münters (in den Primordiis ecclesiae Africanae pag. 21.), daß die neuplatonische Philosophie vermittelst der durch sie beförderten Geistesbildung, in manchen Ländern besonders, dem Christenthume den Weg gebahnt habe. Andererseits ist aber auch die oft unwillkürliche Rückwirkung der christlichen Lehre auf manche Neuplatoniker nicht zu verkennen; worüber in dieser Zeitschrift selbst (1832. II. S. 376—394.) Herr Ullmann lesenswürdige Belege und Betrachtungen geliefert hat.

a) Steinhart, a. a. O. p. 14. in der Stelle, wo gerade von diesem platonischen Buche die Rede ist: „Videre nobis videmur illo in libro (adversus Gnosticos) ultima Graecae philosophiae certamina contra irrumpentem ex oriente somniorum et poematum undam, et est, quod miremur sanam Plotini mentem, qui ipse Dei plenus neque admodum res terrestres curans insanam istam mythologiam de hostili indomitaque materia — omni vi reprimere studuit. — Quod autem ne minimo quidem verbo Christianae doctrinae mentionem facit, quam et Alexandriae et Romae florentem prope poterat cognovisse, hoc ita censeo esse intelligendum, ut dicamus, eum in Gnosticorum libris, qui primi in corpus aliquod redegissent religionis dogmata, apicem quasi Christianae philosophiae quaesivisse, neque accuratius fuisse perscrutatum, cum ubique gnosticos errores invenisset dispersos, quae esset orthodoxorum, quae haereticorum sententia."

einfachen Glauben dieſer Chriſtianer mit der wunderlichen Syſtemſucht der Gnoſtiker haben verwechſeln können? Auch beweiſen ja die Worte des Porphyrius: „Es gab zu des Plotinus Zeit viele andere Chriſten; aber auch Häretiker (nämlich chriſtliche), die von der alten Philoſophie ihren Auslauf genommen," daß man ſchon damals zwiſchen Chriſten und chriſtlichen Häretikern wohl zu unterſcheiden wußte. — Aber warum, wird man ſagen, bekannte ſich denn dieſer Plotin, deſſen Syſtem doch auf rein ethiſchem Grunde beruht, nicht zu dieſem einfachen Chriſtenglauben? Davon laſſen ſich die Hauptgründe entdecken. Einmal, weil er ein ſpeculativer Geiſt war, und in den reinen klaren Lehren des Evangelium keinen Raum fand, um ſeine metaphyſiſche Richtung zu verfolgen, gerade wie ſein Lehrer Ammonius, als er mit der Philoſophie in Berührung gekommen, ſich vom Chriſtenthume abgewendet hatte a); und Beiſpiel und Einfluß dieſes Lehrers mußten ebenfalls mächtig auf ihn einwirken. — Sodann aber und hauptſächlich, weil Plotin in dem ihm vollſtändiger als uns bekannten Syſteme des Plato vollkommene Befriedigung aller ſeiner geiſtigen und ſittlichen Bedürfniſſe zu finden glaubte; ſich, obwohl in Aegypten geboren, nicht anders wie der Tyrier Malchos — Porphyrios, nach Religion und Vaterland als Hellene fühlte b), ja wie alle dieſe Philoſophen, ſich als zum Geſchlechte

a) Porphyr. ap. Euseb. Hist. eccles. VI. 19. p. 244. ed. Vales. Taurin. *Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀναστραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.*

b) Daher die Einkleidung des Vorwurfs gegen des Origenes Uebertritt zum Chriſtenthume, in den Worten des Porphyrius a. a. O. *Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα.* Jüdiſches oder chriſtliches Leben und Lehre war ihnen ein barbariſches Unterfangen.

des göttlichen Plato gehörig betrachtete, oder als ein Glied jener hermaïschen Kette, wie sie es nannten, deren letzter Ring in Plato's Person aufwärts gegeben war. Von der Hellenen Sitte und Glauben, von Plato's Göttern zu lassen, dünkte ihnen frevelnde Treulosigkeit. Auch konnten sie die Personalitäten der polytheistischen Nationalreligion, als nothwendige Formen ihrer philosophischen Propädeutik, kaum entbehren, wie denn Plotin's Darstellungsweise sich von unten an durchaus an dem Faden der griechischen Mythologie hinauf reihet bis zu der Höhe, wo die Erkenntniß des Absoluten (das Schauen des Guten selbst) diese mythologischen Gerüste als nun nicht mehr nöthig freithätig zertrümmert [a]). — Aber, so wie er unter Aegyptiern geboren und erzogen, die ägyptische Götterlehre verschmähete, so waren ihm die fremden oder gar selbst ersonnenen mythischen Personalitäten, woran die Gnostiker ihre Phantasieen knüpften, durchaus zuwider, wie nicht minder die unsittlichen Folgerungen, welche einige dieser Sectirer aus ihrer kakodämonischen Kosmologie herleiteten, und im Leben praktisch machten. — Uebereinstimmend mit diesen Aeußerungen des Porphyrius in obigem Berichte erklärt sich Plotin selbst in einer Stelle dieses Buchs [b]) so über sie: „Ueberhaupt sind einige ihrer Lehrsätze vom Platon genommen; was sie aber neuern, um eine eigene Philosophie aufzustellen, das ist außer der Wahrheit behauptet." Dieses den Plato überbieten wollen, ohne im Geiste alter echter Philosophie neue Wahrheiten ausmitteln zu können, war der Inhalt mancher Gespräche des Plotin mit seinen Schülern gewesen, und hatte ihn zur Abfassung dieser Schrift bewogen.

a) In einem esoterischen Buche, gegen das Ende der Enneaden VI. 4. 16. p. 658. sqq. erklärt Plotin geradezu, daß das Mythische und Allegorische, worin er manche seiner Lehrsätze vorgetragen, nichts als Einkleidung sey.

b) Pag. 203. F.

Zu den Neuerungen gehörte hauptsächlich die verfehlte Theorie vom Ursprunge des Bösen, ein Thema, womit sich so viele Häretiker und insbesondere auch die Gnostiker versucht hatten a).

Hiernach läßt sich nun nicht zweifeln, daß Porphyrius dieses Buch eben so richtig betitelt hatte, da er ihm die Aufschrift gab: Gegen die Gnostiker, als ein anderer (vielleicht sein Mitschüler Eustochius), wenn er es mit dem Titel bezeichnete: Gegen die, welche den Weltschöpfer und die Welt selbst als böse darstellen. — Obschon dieß Buch also keineswegs eine Streitschrift gegen die Christen ist, und obschon die milde Gesinnung des Plotin sich auch daraus folgern läßt, daß gerade zu der Zeit (im Jahr 259 nach Christo), als Plotin am kaiserlichen Hofe großen Einfluß hatte b), durch ein Edict des Gallienus die christliche Kirche zum erstenmal als eine legale Corporation im römischen Reiche anerkannt wurde, obschon endlich in dieser Schrift gegen die Gnostiker Sätze vorkommen, die den echt sittlichen Aussprüchen Christi und der Apostel verwandt sind, so möchte ich doch nicht in Abrede stellen, daß einige Aeußerungen eben auch darin vorkommen, die einen verdeckten Widerspruch gegen Grundlehren des Christenthums enthalten, z. B. wo der Polytheismus in Schutz genommen wird, wie denn das eigentlich Dogmatische dieser Religion von Plotin so wenig anerkannt werden konnte, als von den übrigen Platonikern dieser Periode.

Zur genaueren Physiognomik dieses plotinischen Buches ist nun noch die Beantwortung folgender Frage erforderlich: welche unter dem weitschichtigen Namen Gnostiker begriffene bestimmte Häretiker unser Phi-

a) Plotin. Ennead. I. 8. p. 72. mit den Anmerkungen in der orforder Ausgabe.

b) Porphyr. de Vita Plotini cap. 12.

losoph wohl hier hauptsächlich vor Augen gehabt haben möchte? Hiermit glaube ich am kürzesten zum Ziele zu kommen, wenn ich von einer Classification der Gnostiker ausgehe, welche ein verdienstvoller Theologe a) neuerlich gemacht hat. Hiernach wären zu unterscheiden: erstens solche, in deren Lehrsätzen der mit dem Christianismus vermengte Ethnicismus so stark vorwaltete, daß das christliche Element nur schwach hervortrat; so bei Simon und den Simonianern, bei den Ophiten und bei den Manichäern, welche letzten keineswegs von dem allgemeinen Begriffe Gnostiker auszuschließen sind; zweitens solche, die eine innige Verbindung zwischen Judaismus und Christianismus anerkannten, wie Basilides, Valentinus, Bardesanes und andere; endlich solche Gnostiker, die den Christianismus so sehr hervorhoben, daß er dem Judaismus feindselig entgegentrat; durch welche Ansicht besonders Marcion sich auszeichnete.

Daß Porphyrius, obschon er in der obigen Erzählung die Manichäer nicht ausdrücklich nennt, unter den Gnostikern auch die Anhänger des Manes mit begriffen, geht ganz unwidersprechlich aus der Erwähnung zoroa-

b) Herr Ferd. Christ. Bauer in der Comment. I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Tubing. 1827. p. 33. sq. — Zu den bekannten griechischen Quellen über die Manichäer und Gnostiker ist erst im vorigen Jahrhundert durch den vollständigen Abdruck der aus Anlaß des später wieder aufgelebten Manichäismus verfaßten Schrift des Photius (contra Manichaeos) in Io. Christ. Wolfii Anecdott. Grr. Tom. I. et II. Hamburg. 1722. ein neuer wichtiger Beitrag gekommen. Aus orientalischen Quellen haben früher Hyde de religion. vett. Persarum p. 276. sqq., Herbelot in der Bibliothèque orientale I. p. 549—551. ed. de la Haye, besonders die Herren Silvestre de Sacy in den Mémoires sur diverses Antiquités de la Perse p. 42. sq., von Hammer in den Fundgruben des Orients, und J. J. Schmidt über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, besonders des Buddhaismus, Leipz. 1828., Aufschlüsse gegeben.

ſtriſcher Offenbarungen hervor, womit ſich nach ſeiner Verſicherung jene Sektirer, welche die plotiniſche Polemik veranlaßten, getragen haben. Dieß beurkundet die Abſchwörungsformel, welche die zur katholiſchen Kirche über- oder zurücktretenden Manichäer ausſprechen mußten: „Ich verfluche diejenigen, welche den Zaradas und Budas und Chriſtus und Manichäos und die Sonne ein und daſſelbige Weſen nennen a).“ Denn Zaradas oder Zaratas (*Ζαράτας*) iſt nur eine andere Namensform für Zeradoſcht oder Zoroaſter b). Von den Lehren des Butta (*Βούττα*), den die Indier als Gott verehrten, weiß ſchon Clemens von Alexandria c). Er kommt unter den Hauptperſonen als Gottesſohn vor; und wenn Skythianus ſich den Vater nannte, ſo gab Terebinth oder Budas (*Τερέβινθος — Βουδᾶς*) ſich für den von einer Jungfrau gebornen Sohn Gottes, und Manes für den Paraklet (*παράκλητον*) aus d).

Aber, möchten Manche fragen, wie konnte doch Plotin, der ſchon im Jahr 270 geſtorben, gegen die Manichäer zu ſchreiben veranlaßt ſeyn, da ja dieſe erſt gegen 280 aufgetreten? — Unter dieſem Namen, antworte ich,

---

a) In Iac. Tollii Insign. Itinerarii Italici Tom. I. pag. 134.: *Ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδαν καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.*

b) Plutarch. de animarum generatione in Tim. p. 1012. p. 124. ed. Wyttenb. Vergl. Fabric. Bibl. Gr. I. p. 805. ed. Harles. und Zoega's Abhandlungen S. 109.

c) Stromm. I. p. 359. Potter.

d) Photius contra Manichaeos bei Wolf. Tom. I. p. 46. sq. Ueber den in verſchiedenen Formen über ganz Hinter- und Oberaſien verbreiteten Buddhaismus hat mein ſeliger Freund Abel-Rémusat in ſeinen Mélanges Asiatiques, Paris 1825. pagg. 150—151. ein wohlthätiges Licht verbreitet. Eine Zuſammenſtellung der Ergebniſſe dieſer und einiger ſpäteren Unterſuchungen gibt die franzöſiſche Bearbeitung meiner Symbolik von Hn. Guigniaut (Religions de l'antiquité) I. pag. 288. sqq.

der freilich um diese Zeit und nach dem Tode des Manes erst recht gehört ward; — aber die Lehren, die man nun Manichäismus nannte, waren ja schon vor Plotin's Auftreten im römischen Reiche verbreitet a). — Wenn aber, könnte man ferner einwenden, die Manichäer nicht die Gewohnheit anderer Häretiker hatten, und bei der Vermischung orientalischer Philosopheme mit christlichen Lehren von Plato und platonischen keine Notiz nahmen b), so konnten ja die Leute, mit denen Plotin es zu thun hat, keine Manichäer seyn, da Porphyrius in dem oben mitgetheilten Bericht ausdrücklich von Sectirern spricht, die mit Platon's Lehrsätzen bekannt waren. — Soll ich meine Meinung sagen, so ist es mir nicht wahrscheinlich, daß der so verbreitete Platonismus mit dem Manichäismus unvermischt geblieben, zumal in Alexandria, wo die platonische Philosophie um diese Zeit in ihrer neuen Entwickelung alle Geister in Bewegung setzte. Auch hören wir ja bestimmt, daß der Vorläufer des Manes, Scythianus, in Alexandria wohnte, und die Schriften des Aristoteles gelesen hatte c). Wer sich aber um Aristoteles bekümmerte, wie sollte der doch mit Plato ganz unbekannt geblieben seyn? — Im Gegentheile, man sollte fast glauben, ein christlicher Polemiker d) habe dieses Buch des Plotinus in Gedanken, wenn er sagt: „Aber dieses stimmt mit der Manichäer Meinung überein, welche von zwei Principien Aufhebens machen, Gott und Materie, welche Häresis

a) Ueber die Religionsmengerei schon im Anfange des dritten Jahrhunderts vergl. man Heyne de Alexandro Severo religiones miscellas probante, in dessen Opuscull. Academm. Vol. VI. pag. 169—281.

b) Herr Neander in der Allg. Gesch. der christlichen Religion u. Kirche I. 2. S. 813.

c) Photius contr. Manichaeos I. p. 37—39. mit J. Chr. Wolff's Anmerk.

d) Nicolaus Methonensis Refutatio institutionis theolog. Procli Diadochi ed. princ. I. Th. Voemel. Francof. 1825. pag. 72.

nicht nur unſere Kirche verabſcheuet, ſondern auch die unter den Helleniſchen, welche ſich am meiſten um die Wahrheit bekümmert haben."

Doch, ſo beweiſend dieſes alles ſcheinen möchte — auf Namen kommt es ja nicht an; und will man lieber von einem gnoſtiſchen Dualismus a) reden, als von Manichäismus, ſo habe ich nichts dagegen. Von jenen zwei Principien redet aber Plotinus ausführlich und beſtimmt, und bald mit einer Art von Trauer, bald mit lebhafterem Unmuthe ſpricht er ſich darüber aus, wie jene Scheinweiſen durch ihre Einbildungen von einer böſen widerſtrebenden Materie und von einem von ihr beengten Demiurgen ſich und Andere die mit Bewunderung gemiſchte heitere Anſchauung dieſer herrlichen Wohlordnung der ſichtbaren Welt verderben b).

Noch dürfen wir mit Fragen nicht ablaſſen; denn wir möchten doch gern auch wiſſen, welche andere Gnoſtiker ſich Plotin als Gegner vorgeſtellt, als er ſich zur Abfaſ-

---

a) Welcher älter iſt, als man von einem Manes hörte. Man vgl. auch Steinhart Quaest. de dialectica Plotini ratione. pag. 47. not. 170.

b) Viel Aehnlichkeit hat die Beſchwerde eines chriſtlichen Auslegers des N. T. mit denen des Plotinus. In einer erſt jüngſt von Hrn. Angelo Mai bekannt gemachten Catena über das Evangelium Lucä (in der Scriptorr. Vett. Nova Collectio Vatican. Tom. I. pag. 180.) ſagt Apolinarius zu der Stelle Luc. XVIII. 29: „Und ein für allemal, das Vorziehen der geiſtlichen Dinge erweiſet nicht, daß die fleiſchlichen verwerflich ſind, wie ſich des Manichäus Schüler unterfangen, welche unbedachtſam Gottes Schöpfung verwerfen und dem Werkmeiſter ſeine Werke entfremden „— ὡς ἐπιχειροῦσιν οἱ Μανιχαίου μαθηταὶ, μάτην τοῦ θεοῦ τὴν κτίσιν ἀθετοῦντες καὶ ἀπαλλοτριοῦντες τοῦ ποιητοῦ τὰ ποιήματα." — Wenn auch wenige Philologen ſolche Kirchenväter leſen, ſo werden ſie doch die Alliteration in dem Μανιχαίου μαθηταὶ, μάτην ſich gefallen laſſen, und ſich dabei ähnlicher beim Plato, Lucian, Cicero und andern Claſſikern erinnern.

sung dieses Buches entschlossen. Zuvörderst gewiß die Valentinianer und die Basilidianer. Diese schon im Allgemeinen deßwegen, weil sie den griechischen Philosophen gar nichts zu verdanken haben wollten, und daher, was sie von ihnen entlehnt hatten, sorgfältig zu verbergen suchten, oder sich hinter die Behauptung versteckten, als sey alle Griechenweisheit aus hebräischen Quellen abgeleitet. Diese bezeichnet Plotinus mit den Worten: „denn als solche, die die alte hellenische Familie nicht berührt, bauen sich mit Hinterlist dergleichen Lehrgebäude auf." (Kap. 6.) Denn je mehr andere Gnostiker, namentlich die Karpokratianer die griechischen Philosophen ehrten, daß sie die Bilder des Pythagoras, Plato und Aristoteles neben dem Bildnisse Christi aufstellten a), mußte jenes stolze Ignoriren den alexandrinischen Platonikern jetzt um so empfindlicher seyn. — Aber das eben angeführte sechste Kapitel des plotinischen Buches enthält gleich zu Anfange noch nähere Anzeigen und selbst bestimmte Schulausdrücke, welche den Basilidianern und Valentinianern eigen waren. „Was soll man aber, heißt es dort, von den übrigen Wesenheiten sagen, die sie einführen, von jenem Einkehren, wie in Herbergen (παροικήσεις), von jenen Gegenbildern (ἀντιτύποις) und von den reuevollen Sinnesänderungen (μετανοίαις). Nach einigen Zwischensätzen erwähnt er weiter Vorstellungsarten und Ausdrücke, die sie dem Platon abgeborgt, und dabei werden namentlich die Umkörperungen (μετενσωματώσεις) oder die Seelenwanderungen genannt. Jene παροίκησις war eine biblische Vorstellung, welche Basilides zu seinem Lehrsatze umgemodelt hatte, daß der Seele als einem überweltlichen Wesen diese Welt eigentlich fremd sey b). Die Gegenbilder (ἀντίτυποι) ge-

a) Irenaeus I. 25. 6., vergl. Friedr. Münter über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. Kap. 5. §. 231 ff.

b) Clemens Alex. Stromm. IV. Tom. I. p. 639. Potter. Die Seele

hören gleichfalls dem Basilides und seiner Secte an. Sie nahmen nämlich nach dem ersten Princip sieben Kräfte (δυνάμεις) an, aus denen das verschiedenartige Seelenleben entsprungen, so daß die niedrigere Seele immer das Abbild a) der höheren sey. — Auf die μετανοίας kommt Plotin in dem später geschriebenen Buche (II. 1. 4. p. 99. C.) noch einmal zurück. Auch Irenäus (II. 17, 11.) berührt diese häretische Vorstellungs- und Bezeichnungsweise. — Ferner berichtet uns Irenäus (I. 7.), daß die Valentinianer der Wanderungen gedachten, und die Pflicht des Wanderns, d. h. des Entfernens der Seele vom Leiblichen und des Erhebens zu geistigen höheren Ordnungen einschärften. Daß aber namentlich auch Basilides biblische Stellen so umdeutete, als sey darin die von ihm dem Plato abgeborgte Umkörperung (μετενσωμάτωσις) enthalten, zeigt folgende Stelle des Clemens von Alexandria (in Epist. ad Roman. vol. IV. p. 519. Ruaei): „Sed haec Basilides non animadvertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem Apostolicum (Rom. VII. 9.) traxit, et in μετενσωματώσεως dogma, id est, quod

---

des geistigen Weisen, sich bewußt, daß sie wie eine Fremde in diesem Körper wohne, behandele ihn würdig und strenge, nicht sinnlich, leidenschaftlich, weil sie, wenn die Zeit komme, dieses Zelt verlassen müsse. „Ich bin ein Fremdling (πάροικος), heißt es, in diesem Lande" (Genes. XXIII. 4. Psalm. XXXIX. 12.). Darauf heißt es: *Καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν ὁ Βασιλείδης εἰληφέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.* — Worauf dann die Widerlegung folgt.

a) Ἀντίτυπος. Ueber dieses von Plotin substantiv und adjectiv gebrauchte Wort lese man den Suicer wegen des kirchlichen Sprachgebrauchs nach. Ich will hier zu diesem Artikel an eine sehr deutliche Stelle des Eustathius von Thessalonich aus dessen opuscula (ed. Th. L. Fr. Tafel. pag. 215.) erinnern, welche dem Suicer beigefügt zu werden verdient. — Jene Vorstellungen und Lieblingsausdrücke beurkunden als basilidianisch Irenäus I. 24. II. 16., vergl. Herrn Neander's Allg. Gesch. der christl. Relig. u. Kirche. I. 2. S. 681. ff.

animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc Apostolico dicto conatur adstruere." — Wie Valentinus und seine Schule Stellen des N. T. ausdeuteten, um ihre Ogdoade, ihre Aeonen, und ihre Vorstellungen von der Seelen Natur und Schicksal damit in Einklang zu bringen, hat ein sehr gelehrter Theologe a) auf eine sehr belehrende Weise erwiesen. Zu diesen Beispielen kommt jetzt ein neues aus dem Commentar des Apolinarius über das Evangelium des Lukas; woraus wir ersehen, daß die Marcioniten und Valentinianer in den Worten des Evangelisten (XX. 36.) „und sie sind den Engeln gleich" dieses letztere Subject auf die Seelen bezogen hatten b).

---

a) Herr Hug in der Einleitung in die Schriften des N. T. I. S. 89. ff. dritte Ausg.

b) Apolinarius in Lucam (in der Scriptorr. vett. Collect. Vat. I. p. 185. ed. Aug. Mai.): *ἴσμεν γὰρ ὅτι καὶ πρὸς τὴν λέξιν ταύτην οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ Οὐαλεντίνου ἔτι μάχονται, εἰς ψυχὰς ἀνάγοντες τὸν λόγον.* Da Herr A. Mai hanc lectionem übersetzt hat, so sollte man an eine von Marcion und Valentin versuchte Aenderung der Lesart denken. Unter andern Varianten des marcionischen Textes dieser Stelle bei Griesbach findet sich davon keine Spur. Es ist also wohl hier λέξις für Redensart (locutio) zu nehmen und an eine bloße Textesdeutung zu denken. Valentinus wird ja auch deßwegen im Gegensatze gegen Marcion gelobt, daß er sich keine Textesänderungen erlaubt habe (F. Hug a. a. O. S. 90. u. 93.). Doch ist mir eine Stelle des Photius (contra Manichaeos I. pag. 9.) aufgefallen, worin gerade Valentinus als kritischer Interpolator der biblischen Texte im Gegensatze gegen Manes getadelt wird: *τοῖς ῥήμασι μὲν καὶ ὀνόμασιν οὐδὲν μέγα παραλλάττων, οὐδὲ κατακιβδηλεύων τοῦ λόγου τὸ σχῆμα, καθάπερ Οὐαλεντῖνος καὶ ἕτεροι.* So lange wir aber nicht wissen, ob Photius hier eine gute Quelle vor sich hatte, werden wohl die Zeugnisse der andern, von Herrn Hug angeführten Schriftsteller überwiegen. — Ob aber Valentinus milder als andere Gnostiker gewesen, und ob die Valentinianer contemplativer gewesen, und reinere Lehren, als andere dieser Häretiker, vorgetragen (wie Herr Steinhart Quaest. de Plotini dialect. rat. pag. 13. behauptet), will ich hier nicht untersuchen.

Hiermit soll nun nicht geleugnet werden, daß Plotinus in seinem Buche gegen die Gnostiker auch die Ophiten berücksichtigt haben möge, da deren Lehren mit denen der Valentinianer eine große Aehnlichkeit hatten, und Basilidianer, Ophiten und Valentinianer konnte unser Lykopolit um so genauer kennen, als diese Sekten kaum ein Jahrhundert vor ihm in Aegypten aufgetreten waren. — Wie dem Allen auch seyn möge, diese Schrift des Plotin verdient auch als das Erzeugniß seines reiferen philosophischen Geistes — es ist das drei und dreißigste in der chronologischen Reihenfolge seiner Bücher a) — eine vorzügliche Aufmerksamkeit.

Nach diesen, wie mir scheint, nothwendigen Erörterungen kehre ich zu unserm Herausgeber und somit zum plotinischen Texte selbst zurück. Um von der Behandlung desselben eine Probe zu geben, setze ich gleich den Anfang des Buches nach der heigl'schen Ausgabe hierher, zumal da Plotinus in dieser Stelle sich über den Umriß seines ganzen Systems besonders deutlich erklärt:

Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη (πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν) καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ ἀλλὰ ἕν τι b), *καὶ τοῦ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή (καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο εἶτα ἓν οὐδὲ τοῦτο ἄλλο εἶτα ἀγαθὸν, ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν καὶ ὅταν*

a) S. Porphyr. de vita Plotini cap. 5. cap. 16. und cap. 27.

b) *ἀλλὰ ἕν τι* hat Herr Heigl mit cod. Mon. C. (und drei Venetianern, kann ich hinzusetzen) geschrieben. Ich habe *ἀλλ' ἕν τι* mit der baseler Ausgabe und mit allen übrigen Codd. beibehalten. Nach dem folgenden *εἶτα ἓν* hätte die Deutlichkeit ein Comma erfordert. Der Herausgeber sucht ja sonst die Deutlichkeit zu befördern, besonders auch durch häufig eingesetzte Parentheſenzeichen. Ob er aber damit es immer recht gemacht, möchte ich sehr bezweifeln, z. B. an eben der Stelle, wo dadurch die Worte *ὅταν — τἀγαθὸν* von den folgenden Worten getrennt worden sind. Ebendaselbst hat er zweimal mit cod. C. *ὅταν λέγωμεν* geschrieben. Obwohl man bei spätern Schriftstellern *ὅταν* mit dem In-

λέγωμεν ταγαθόν) τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν, οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδέν; δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε· καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως ὅτι ἁπλούστατον, καὶ τὸ αὔταρκες ὅτι οὐκ ἐκ πλεόνων (οὕτω γὰρ ἀναρτηθήσεται εἰς τὰ ἐξ ὧν), καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλῳ καὶ παρ' ἄλλου· εἰ οὖν μηδὲ παρ' ἄλλου μηδὲ ἐν ἄλλῳ μηδὲ σύνθεσις μηδεμία, ἀνάγκη μηδὲν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι. 2. Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι· ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ' αὐτό· καὶ τὸν νοῦν πρότερον, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν (αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν)· μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω· εἰ γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· ἀλλ' ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῆ. Λοιπὸν δὲ ἐπισκέψασθαι ἐν τῷ παρόντι, εἰ πλείω τῶν τριῶν τούτων· τίνες ἂν οὖν εἶεν φύσεις παρ' αὐτάς; —

---

dicativ dulden will (S. Voemel ad Nicolai Methon. Anecdott. II. p. 20.), so habe ich doch auch hier mit allen Handschriften den Conjunctiv gesetzt; aber gleich zunächst, wo Hr. H. (weil Ficin übersetzt hat: unam nos eandemque naturam significare) τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν, habe ich ταύτην δ. ν. τ. φ. beibehalten, weil alle Handschriften so haben, und weil, was der Herausgeber übersehen, Ficin in seiner oft freien Uebersetzung auch das folgende καὶ μίαν λέγειν mit ausdrücken wollte. Die Schreib- und Druckfehler: κατιγοροῦντας und δηλοῦντες sind mit Recht verbessert worden. Aber nachher vor §. 2. hätten der Deutlichkeit wegen wieder drei Commata in den Text gehört. — Von dieser Zerlegung der Kapitel in kleine Paragraphen vermag ich den Nutzen nicht abzusehen, und oft unterbrechen sie den Zusammenhang. — προστησαμένους habe ich auch mit den besten Codd. für προσθησαμένους geschrieben. Gleich darauf ist das fehlerhafte καὶ τὸ νοῦν πρώτως vom Herausgeber corrigirt worden καὶ τὸν νοῦν πρότερον. So hat keine Handschrift. Ich glaube sanfter gebessert zu haben: καὶ τὸ νοοῦν πρώτως. Im Verfolg, wo wieder Mehreres gegen die Interpunction zu erinnern wäre, hat Hr. H. εἰ γὰρ ἐλάττω ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν geschrieben; letzteres mit Cod. C. (und mehreren Codd.) statt ταὐτὸ φήσουσιν. Ersteres aber bestätigt keine Hand-

Ich will nun zuvörderst eine deutsche Uebersetzung dieser Stelle beifügen, diese mit wenigen Bemerkungen begleiten und endlich über den Hauptsatz, den sie enthält, das mir nöthig Scheinende in aller Kürze beibringen.

„Dieweil uns also das Gute (seinem Wesen nach) als einfach und als das erste eingeleuchtet, — denn Alles, was nicht das erste, ist nicht einfach — und als nichts in sich enthaltend a), sondern als ein Einziges; und das Wesen des Einsgenannten dasselbige ist; denn es ist nicht

---

schrift, sondern sie haben alle wie die baseler Ausgabe εἴτε γὰρ ἐλ., und das τὲ bezieht sich auf das nachher folgende λοιπὸν δὲ (vergl. über dieses τὲ — δὲ Hermann ad Viger. p. 836. und Schaefer ad Dionys. Hal. de Composit. p. 192. sq.). Am Ende des zweiten Paragraphen hätte der Fehler der baseler Ausgabe ἐδίχθη ausgemerzt und ἐδείχθη geschrieben werden sollen. — §. 3. ist die gewöhnliche Interpunction εἰ πλείω τῶν τριῶν τούτων, τίνες ἂν οὖν εἶεν φύσεις παρ' αὐτάς· nicht glücklich geändert worden. — So viel über die lectiones variantes. In den Notae, wie der Herausgeber seine exegetischen Anmerkungen betitelt, hat er von p. 44. bis p. 46. folgende Stellen (ohne weitere Fingerzeige für den Leser, sondern, wie durchaus, nur so geradehin) abdrucken lassen: „Plotin. p. 516., p. 528., p. 525., p. 531., p. 556., p. 761. Numen. ap. Euseb. in Praep. Ev. XI. 18. Procl. Theolog. Platon. II. 4. p. 89. Cyrill. Alexandr. contra Iulian. VIII. p. 271. Aubert. Damascius Princip. I. 1. 6. II. 9. IV. 35. Iamblich. de Myst. VIII. 2. Procl. Instit. Theol. cap. 10." — Ich will jetzt nicht fragen, ob sie alle gerade hierher gehören, muß aber wiederholen, daß ein solcher Citatenstoff einem jungen Manne nur unter der digerirenden Beihülfe eines sehr wohlbewanderten Lehrers wird von rechtem Nutzen seyn können.

a) Καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ. Man erwartete ἔχουσα, aber das vorherige: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις ist eine dem Platon gewöhnliche Periphrase (S. ad Plotin. de pulcritud. p. 139. sq.) für τὸ ἀγαθόν, und so wählt Plotin nach seiner Weise das Neutrum des Particip. Herr Thomas Taylor hat (in den Select Works of Plotinus. London. 1817. p. 64. sq.) durch folgende Uebersetzung für die Deutlichkeit gesorgt: „Since it has appeared to us that the nature of the good is simple and the first; for every thing which is not the first is not simple; and since it has nothing in itself etc."

ein anderes, hernach Eines; noch ist dieses (das Gute) ein anderes, und hernach das Gute. Wenn wir das Eine sagen a), und wenn wir das Gute sagen, müssen wir dieses Wesen und Eins denken und sagen, und ohne etwas von ihm auszusprechen, es uns so viel wie möglich kenntlich machen. Und das Erste ist es aber (genannt) also, daß es das einfachste ist und selbst sich genügend, weil es nicht besteht aus Mehreren; — denn wäre dieß, so würde es (als abhängig) auf das sich beziehen, woraus es (besteht). — Auch ist es nicht in einem Andern, weil Alles, was in einem Andern, auch von einem Andern (entsprungen ist). Wenn es also nicht von einem Andern, noch in einem Andern, so folgt nothwendig, daß nichts über ihm ist. Man soll daher nicht andern Principien nachgehen, sondern dieses voranstellen, sodann den Geist (die Intelligenz) nach ihm und das zuerst Intelligente; hernach die Seele nach der Intelligenz; — denn dieses ist die naturgemäße Ordnung; — und (man soll) nicht Mehreres im Intelligiblen setzen, noch auch Wenigeres; denn setzt man weniger, so werden sie entweder die Seele und die Intelligenz für (ein und) dasselbige ausgeben, oder die Intelligenz und das Erste; daß aber beide von einander verschieden, ist zum öfteren gezeigt worden. Es ist aber noch übrig, im Gegenwärtigen zu untersuchen, wenn mehrere als diese drei (Principien) sind, welche Wesen sonach noch außer ihnen seyn möchten. —" Was nun die Sätze betrifft, so sucht Plotin den Irrthum zu beseitigen, den die verschiedenen Benennungen des obersten Princips veranlaßt haben mochten. Es kommt beim Plotin selbst unter diesen drei Namen vor. Bald heißt es das Gute

a) Ficin und Taylor haben den Zusammenhang der folgenden Sätze mit dem Vorhergehenden durch einen eingerückten Zwischensatz zu verdeutlichen gesucht: „Cum, inquam, ita sit, nimirum quando dicimus unum etc.;" this being the case, when we say the one" etc.

(τὸ ἀγαθόν); bald das Erste (τὸ πρῶτον); endlich auch das Eine (τὸ ἕν a)). Unser Philosoph dringt nun darauf, daß man unter jedem dieser drei Namen durchaus nur ein und dasselbe höchste oder absolute Wesen zu denken habe; indem er sich in wenigen gedrungenen Sätzen auf die von dieser Identität gegebenen Beweise bezieht, nämlich in seinem zunächst vorhergehenden Buche, betitelt: „daß die intelligiblen Dinge nicht außerhalb der Intelligenz sind, und über das Gute b)."

Sodann geht er sofort zur Grundlegung seiner Polemik über. Weil nämlich die Gnostiker die Principien der Dinge vervielfältigten, von mehreren Ogdoaden, von Syzygien, von Antitypen u. s. w. viel zu reden wußten, so sucht er sich gleich vorn herein seine Stellung dadurch zu sichern, daß er (im ersten und zweiten Kapitel) den Beweis zu führen sich bemüht, wie es durchaus nur drei oberste Principien, das Gute, den Geist und die Seele (Weltseele) und nicht mehr und nicht weniger geben könne. —

---

a) So wie die Grundlage des ganzen plotinischen Systems ethisch ist, so wurde die praktische Lehre von der Einswerdung (ἕνωσις, unio, unitio oder adunatio) mit dieser Auffassungsart des ersten Princips oder des Absoluten verbunden. Der oberste Satz war: „Einer zu werden" (ἕνα γενέσθαι, auch wohl von der pythagoreischen μονὰς hergenommen, μοναδικὸν γενέσθαι). Der Gegensatz dieser Einheit und Einswerdung wurde τὸ πλῆθος oder ὁ δῆμος genannt. Den engen Zusammenhang jener Auffassung des Absoluten als Eins mit diesen praktischen Lehrsätzen der Einswerdung zeigt am deutlichsten das plotinische Buch: „Von dem Guten oder dem Einen (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνὸς) pag. 757. sq. ed. Basil. Mehreres ist darüber nachgewiesen zum Proclus περὶ ἑνώσεως καὶ κάλλους aus dessen Commentare über Plato's ersten Alcibiades hinter Plotinus de pulcritudine. pag. 73. sqq. pag. 98. sqq.

b) Plotin. Ennead. V. liber. 5. pag. 519. sqq.: Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Dieses ist nämlich in der chronologischen Reihenfolge die zwei und dreißigste Schrift des Plotin.

Dieſe unumwundene Vorerklärung iſt nun eines der deutlichſten Zeugniſſe für die ſogenannte alexandriniſch-platoniſche Trinität. — Wer die verſchiedenen Anſichten dieſer Alexandriner von den Principien, ſo wie die verſchiedenen Auslegungen, die ſie demgemäß den Sätzen der älteren Philoſophen, namentlich des Plato, gaben, kennen lernen will, findet eine gute Ueberſicht beim Proclus über den platoniſchen Timäus (p. 92. sqq. a)). — Natürlich haben auch die gelehrten Kirchenlehrer dieſe platoniſche und neu-platoniſche Trinität einer großen Aufmerkſamkeit gewürdigt; aber, wie man denken wird, auch in einem verſchiedenen Sinne, wie z. B. Cyrillus gegen den Julian (VIII. p. 384. Spanhem.). Am merkwürdigſten ſind darüber die Aeußerungen des Theodoretus (vol. IV. p. 750. ed. Schulz.): „So haben z. B. Plotinos ſowohl, als Numenios, die Vorſtellung des Platon entfaltet und ſagen, er habe drei überzeitliche und ewige Weſen behauptet, das Gute, und die Intelligenz (νοῦν) und die Seele des Univerſum, indem er, welchen wir den Vater nennen, das Gute benennet, Geiſt aber (νοῦν), den wir als Sohn und Logos bezeichnen, und indem er die Alles beſeelende und Lebendiges hervorbringende Kraft Seele nannte, welche die göttlichen Schriften den heiligen Geiſt benennen." — Je größer dieſem Kirchenlehrer die Aehnlichkeit dieſer pla-

a) Auf die Verſchiedenheit macht Brucker (Hist. crit. Philosophiae II. p. 398.) aufmerkſam, nimmt aber an, daß Plotin ſeine drei Principien nicht nur den Gnoſtikern, ſondern den Chriſten überhaupt abſichtlich gegenüber ſtelle: „Quem (Ammonium Saccam) secutus Plotinus eandem trinitatem hypostasium archicarum admisit, ut haberet, quod non Gnosticis tantum opponeret, sed etiam, quod Christianis." Cudworth (System. intellect. ed. Moshem. p. 683—700.) geht gleichfalls von dieſer plotiniſchen Stelle aus, findet jedoch die Aehnlichkeit der platoniſchen Trinität mit der chriſtlichen größer, weniger jedoch die plotiniſche, als die des Plato ſelbſt. Letztere ſtehe in der Mitte zwiſchen dem Sabellianismus und Arianismus.

tonischen Dreiheit mit der christlichen erschien, desto mehr besteht er denn auch (darin den Basilidianern und einigen andern Gnostikern ähnlich) darauf, daß diese Lehrsätze theils aus hebräischen Quellen geflossen, theils heimlicher Weise den Evangelisten und Aposteln entwendet (σεσύληται) worden seyen; wie er denn an einem andern Orte (lib. V. p. 868. sq.) geradezu behauptet, Plotinus sey in der Lehre der Fischer und des Paulus unterwiesen worden. Wir wollen es diesem naiven Kirchenlehrer nicht verargen, daß er nicht kritischer zu Werke gegangen, und zuvor untersucht, ob denn auch diese platonische Trinitätslehre wirklich der christlichen so ähnlich sey, als man dem ersten Anscheine nach glauben möchte. — Dagegen bezüchtigt ein christlicher Neugrieche a) den Plotin und den Proklus, daß sie Platons Lehrsätze, der erstere auf poetische, der andere besonders auf orphische Dichtungen zurückgeführt, und dadurch auf eine Mehrheit von Principien ausgedeutet hätten. — Ich habe nicht die Rechtfertigung des Plotinus wegen irgend einer solcher verschiedenen Beschuldigungen übernommen; und gegen die letztere vermag ihn schon die kategorische Erklärung in der vorliegenden Stelle selber zu schützen, die, wie man auch über Plotin's Philosophie überhaupt denken mag, für die Erkenntniß von der Grundlage derselben ein Hauptzeugniß liefert b).

a) Gemistus Pletho in einem Briefe an Bessarion in Cod. Vaticano Nro. 1416. pag. 156.

b) Ich habe daher bereits vor vielen Jahren in den Studien darauf aufmerksam gemacht (s. I. S. 84. f.). Dasselbe hat nachher Herr Winzer gethan in: Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus. Spec. I. Vitebergae 1809. pag. 10.: „Qui hunc facit locus primarius exstat Ennead. II. L. 9. cap. 1. p. 199. sq. (nämlich in unserer Stelle) ubi perspicue docet auctor, non alia principia esse petenda, sed posito Bono tanquam principio summo, intellectum (νοῦν μετ' αὐτό), mox animam post intellectum (ψυχὴν μετὰ νοῦν) collocari debere. Hunc nempe naturalem esse ordinem (τάξιν κατὰ φύσιν), ideoque nec plura nec pau-

Wollte ich dieses ganze Buch in dieser Weise durchgehen, so würde dieß wieder ein Buch erfordern. Ich muß mich also desto kürzer beim Folgenden fassen, und werde daher nur noch einige charakteristische Stellen heraushe-ben.

Im vierten Kapitel, wo Plotin die gnostische Erklä-rung der Entstehung der Welt aus dem Abfalle der Seele bestreitet, hat Herr Heigl (p. 57.) mit Recht zu den Wor-ten: τὸ ἵνα τιμῶτο die Stelle des Gnostikers Valentinus beim Clemens Alexandrinus (Stromm. IV. p. 509. edit. Colon.) angeführt und sie mit Stellen des Plato und eini-ger andern Autoren zusammengestellt. — Aber bald nach-her hätte (§. 17. Heigl. p. 202. D. ed. Basil.) zu den Wor-ten: εἰ δὲ τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς ἀναμένει die Erläute-rung gehört: wie Valentinus behauptete, die Welt daure deßwegen fort, weil die Weisheit (ἡ Σοφία) warte, bis alle Seelen, welche bestimmt seyen, in dieser Welt erzo-gen zu werden, angekommen wären, bis sie in's Pleroma (εἰς τὸ πλήρωμα) gelangten a).

Im sechsten Kapitel, wo die Kosmogonie der Gnosti-ker beleuchtet und die Mißverständnisse und Verdrehungen platonischer Lehren gerügt werden, kommen (§. 27.) die Worte vor: „Was die Alten über die intelligiblen Dinge gesagt haben, ist viel besser und wissenschaftlicher vorge-tragen, und wird von denen, die von dem unter den Men-schen umlaufenden Betruge nicht getäuscht sind, erkannt

---

ciora in genere intelligibili numeranda esse (μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι δεῖ ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω)." Darauf weiset er mit Recht auf folgende Parallelstellen hin p. 293. sq.; p. 350. sq.; p. 484—486. sq.; p. 493. und p. 535. — Einige andere sind be-reits oben angegeben worden.

a) Vergl. des Herrn Neander Entwickelung der gnostischen Systeme S. 212. Herr Heigl hätte aus dieser, wie aus andern, oben von mir gelegentlich genannten neueren Schriften über die Gnostiker manche Erläuterungen dieses Buches gewinnen können.

werden" (καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιδεύουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥᾳδίως γνωσθήσεται. Ficin.: „qui fallacia passim homines invadente decepti minime fuerint." Dieß hat Herrn H. vermocht, ἐπιδημοῦσαν in seinen Text zu setzen. Aber die Handschriften des Ficin, welche vor allen verglichen werden mußten, wissen von dieser letzteren Lesart nichts. Sie ist aus bloßer Vermuthung aufgenommen, und Herr H. hätte die Lesart der münchner Handschrift ἐπιθέουσαν annehmen sollen, welche von mehreren anderen und auch vom vortrefflichen vaticaner Codex bestätigt wird, und echt plotinisch ist. Die Wörterbücher handeln freilich sehr ungenügend davon. Plotin und seine Zeitgenossen gebrauchen das Wort aber im guten und bösen Sinne für überlaufen, überfliegen (von Schimmer, Anmuth — aber auch von Hitze, Fieber, Schweiß; worüber zu Plotin. p. 54. A. und zu Porphyr. de Vita Plotini. cap. 13. p. 114. ein Mehreres bemerkt worden) und so ist hiernach der Sinn unserer Stelle: die nicht von einem Betruge getäuscht sind, „der sich unbemerkt mehrerer Menschen bemächtigt hat," mit einer Anspielung auf die gnostischen Irrthümer selbst, zumal auf die der Valentinianer, wie man aus dem nächst Vorhergehenden schließen kann.

Die Stelle cap. 9. p. 207. E — G. (§. 31.), wo diejenigen getadelt werden, die außer dem Einen Gotte nicht eine Vielheit von Göttern anerkennen wollen, trifft, man mag daran drehen und wenden wie man will, das Christenthum überhaupt, und ist eine von den wenigen, die man nicht beseitigen kann. Irre ich nicht, so merkt man es Ficin's Uebersetzung an. Ich übergehe hier was Cudworth (Syst. intell. p. 529.) aus Anlaß dieser Stelle gesagt hat, und bemerke nur, daß man sie mit Cyrillus gegen Julian (p. 23. A. Spanh.) und mit der theologischen Institution des Proklus (cap. 114. und cap. 166. sqq.) vergleichen muß.

In demselben Kapitel p. 208. C. (§. 31.), wo die stolzen Formeln und Namen angegeben werden, welche die Gnostiker sich ausschließend beizulegen pflegten, hat Hr. H. mit Hülfe der Randlesart der baseler Ausgabe und des münchner Codex den Text von einigen groben Fehlern gereinigt, die ich auf das Zeugniß aller Handschriften ebenfalls hinweggeschafft habe. Nur kann ich mich mit einigen unnöthigen Aenderungen in der Interpunction nicht befreunden, und muß bedauern, daß der heigl'sche Text durch einen Druckfehler (wie hier und dort untergelaufen): ἐδαυμαζες (p. 21.) entstellt worden ist. Mit Recht hat er in den Notae (p. 76.) dabei auch die Stelle des Clemens Alexandrinus (Paedag. cap. 6.) und außerdem S. Cyrilli Hieros. (Procataches. cap. 6.) zur Erläuterung des Inhalts angeführt. Meine Anmerkung zu dieser Stelle, die ich aus dem bis jetzt noch ungedruckten Commentare als eine kleine Probe mittheilen will, lautet so: „*Πολλὴ γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἡ αὐθαδεία — σὺ εἶ θεοῦ παῖς — σὺ εἶ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ*] Paulus Apostolus ad Corinth. VIII. 1.: *ἡ γνῶσις φυσιοῖ*. Ad quem locum Valckenarius in scholis p. 227.: „„Notat hic Paulus sine dubio Gnosticos, sive illos, qui semichristiani *γνωστικῶν*, sive eruditorum nomine superbiebant, quique sub praetextu Christianae libertatis multa patrabant Christi legibus adversa."" — Haec vir summus. Inde autem Clemens Alex. in Paedagogo I. 6. p. 112. Potteri sumsit: *Οἱ εἰς γνῶσιν πεφυσιωμένοι* (scientia inflati). Idem ibidem p. 128. sq.: *Ἐμοὶ δὲ καὶ θαυμάζειν ἔπεισιν, ὅπως σφᾶς τελείους τινὲς τολμῶσι καλεῖν καὶ Γνωστικοὺς ὑπὲρ τὸν Ἀπόστολον φρονοῦντες φυσιώμενοί τε καὶ φρυαττόμενοι.* Cf. Irenaeus III. 2. et 15. Theodoretus in 1. Timoth. VI. p. 490. de iisdem ita: *Ἀ σεσίγηκέ, φασιν, ἡ θεία γραφὴ, ταῦτα ὁ Θεὸς ἡμῖν ἀπεκάλυψε.* Iidem Gnostici se solos ipsi *πνευματικοὺς* dictitabant, ut alia omittam, quae passim de iis conqueruntur ecclesiae Patres.

quandoquidem haec sufficient ad intelligendum, quam bene in hoc fastu et supercilio describendo inter Plotinum atque Apostolum et Ecclesiae primarios doctores conveniat. Neque igitur crediderim, in his Plotinianis quidquam inesse, quod in ipsos Christianos iactum videri possit. Negat etiam Ficinus p. 196. sub finem: in suspenso relinquit Neander in Allg. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche I. 2. p. 668. sq. Neque tamen infitias iverim, nonnulla in hoc libro disputari a Plotino, quae Christi etiam et Apostolorum decretis adversantur, v. c. quae supra p. 207. F. G. πολυθεότητος firmandae causa posuit et quae id genus alia sunt alibi. — Caeterum ad extrema in loco Plotini: σὺ εἶ κρείττων καὶ ἡλίου, Taylor in annotatione in versionem suam, quo Bentleii illius fastum comprobaret, ex eius octavo Sermon at Boyle's Lectures haec verba apposuit: „„that the soul of one virtuous and religious man is of greater worth and excellency than the sun and his planets and all the stars in the world."" Quae tamen a superbiae crimine liberari debent, si cogites, Bentleium non fuisse ethnicum Platonicum, neque proinde solem stellasque animatorum adeoque deorum numero habuisse." Ich hätte eine der bentley'schen ähnliche Stelle Kant's noch hinzufügen können, an die deutsche Leser sich von selbst erinnern werden.

Zu der sonderbaren Aeußerung im Anfange des zehnten Kapitels (§. 32.): Αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον (mit Recht hat der Herausgeber diese Lesart aus seiner Handschrift aufgenommen statt πρώτως. Keine Handschrift hat das letztere) ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι — ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες — ταῦτα εἰρήκαμεν. — Zu dieser dunkeln Stelle hat Herr Taylor folgende Anmerkung gemacht: „Plotinus, I suppose, alludes here to Origen the Christian father, among others, who had formerly — been one of his disciples." — Dagegen streitet die Chronologie. Die beiden Origenes,

der Christ und der Heide, waren Mitschüler des Plotin, nicht Schüler. Ich muß mich hier der Kürze wegen vorläufig auf meinen Commentar zum Leben des Plotin von Porphyrius, cap. 3. und cap. 14. beziehen. Herr Heigl hat zu dieser Stelle (p. 77—82.) nicht nur den obigen Bericht des Porphyr (cap. 16.) über die Gnostiker, sondern auch viele andere Stellen christlicher und heidnischer Autoren, worin Notizen von den Bekannten und Schülern des Plotin vorkommen, abdrucken lassen. Wenn aber derselbe (p. 80.) zu den Worten des Porphyr (de vita Plotini cap. 3.): *Ὠριγένης — ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα, καὶ ἐπὶ Γαλλιήνου, ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, folgende Anmerkung macht: „Fortasse *ἐπὶ Γάλλου* ab a. Chr. CCLII, usque ad a. CCLIV.," so ist doch meines Wissens auch Niemand in dieser viel behandelten Stelle auf diese Aenderung gerathen: keine Handschrift bestätigt sie, und sie ist auch an sich unwahrscheinlich. Gallus regierte auch vom Jahr 251 bis in den Monat Mai des Jahres 253. Der wichtigen Aenderung des Ruhnkenius (Dissertat. de Longino §. 57.) in den folgenden Worten, wonach man lesen soll: *ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ βασιλεύς* gedenkt Hr. H. gar nicht. Hiernach hätte Origenes die Lehre von drei Principien bestritten, welches von einem Mitschüler des Plotin in der Schule des Ammonius unwahrscheinlich ist. Auch beharren alle Handschriften auf der alten Lesart. Freilich ist schwer zu sagen, was die Worte heißen sollen. Das einmal gewiß nicht, was ein deutscher Uebersetzer, den ich hierbei lieber verschweige, gemeint hat, wenn er übersetzte: „daß der König der einzige Gesetzgeber sey." Man muß mit Einem Worte die ganze Stelle unangetastet lassen, und es bleibt nichts übrig, als entweder anzunehmen, die Schrift des Origenes war eine Lobrede auf das poetische Talent des Kaisers Gallienus a) — eine Erklärung, welche durch

a) So Valois ad Euseb. Hist. Eccles. VI 19. und Tillemont Hist.

Hrn. Heigl's Aenderung zernichtet würde; Niemand weiß aber etwas von dem Dichtergeiſte des Kaiſers Gallus — oder der Stelle mit Brucker a) einen philoſophiſchen Sinn unterlegen, und βασιλεὺς für König des Univerſums nehmen oder für Gott; — und da iſt mir denn am wahrſcheinlichſten, daß Origenes in dieſem Buche entweder den Numenius widerlegen wollte, der zwei Demiurgen angenommen hatte b); oder vielleicht ſelbſt die Gnoſtiker, welche, wie wir wiſſen, mehrere Weltſchöpfer oder Werkmeiſter dieſer Welt behaupteten, ſo daß alſo der Titel jener Schrift ſo zu faſſen wäre, „daß allein der König (bekanntlich eine Bezeichnung des νοῦς oder des höchſten Geiſtes) der Schöpfer iſt." Womit wir dann neben Plotinus ſeinen Mitſchüler, den heidniſchen Platoniker Origenes, als Mitſtreiter gegen die halbchriſtlichen Gnoſtiker auftreten ſähen; — und dieß mag mich entſchuldigen, daß ich dieſer Stelle ſo viele Zeilen zugewendet habe.

In demſelben Kapitel (p. 209. C. §. 33.) folgen die Worte: Ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω, καὶ σοφίαν τινὰ, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένης σοφίας, εἴτε ἄμφω ταὐτὸν ἐθέλουσιν εἶναι· c) τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθέναι λέγοντες

---

des Empereurs, welcher überſetzt: „Que le prince seul est poëte" und die noch vorhandenen Bruchſtücke beurkunden den poetiſchen Geiſt des Gallienus (ſ. Wernsdorf Poetae Latini Minores IV. 2. p. 799. sq.), den man mit Catullus vergleichen konnte (Eckhel. D. N. V. VII. p. 407.). — So ſieht man auch ein, warum dieſem Titel des origenianiſchen Werkes allein die Worte vorgeſetzt werden, „und unter Gallienus ſchrieb er."

a) Hist. Philosoph. Vol. II. p. 216.

b) Proclus in Platonis Timaeum p. 93.

c) So habe ich mit allen Handſchriften den Text gegeben. Die baſeler Ausgabe hat ἄρξασθαι und γενομένης σοφίαν. Erſteres hat Hr. Heigl beibehalten und ſtatt σοφίαν geſetzt εἶναι, welches letztere ich gar nicht verſtehe. Herr Neander (Genetiſche

κ. τ. λ. Dieſe Worte nebſt den nachfolgenden Sätzen enthalten eine unzweideutige Charakteriſtik der valentinianiſchen Kosmogonie a). Der in der Anmerkung genannte Gelehrte bemerkt (zu Kap. 12. §. 34.), wo Plotin die Lehre der Valentinianer, von der Entſtehung der Finſterniß (σκότος), durch ein Dilemma zu widerlegen ſucht (a. a. O.), ſie hätten darauf antworten können: „die Entfernung oder Trennung von dem Weſen (ἀπὸ τοῦ ὄντος) brachte ſelbſt das Nichtweſen (non-ens, τὸ μὴ ὄν) hervor;" bemerkt aber dabei auch, daß einige Valentinianer wirklich gelehrt haben, die Finſterniß ſey aus der Seele ſelbſt hervorgegangen. Ich habe in dieſer Stelle die plotiniſchen Worte: οὐκ ἦν δῆλον, ὅτι ὅπου ἀνένευσεν, nach Spuren in Handſchriften verändert in: οὐκ ἦν δῆλον, ὅτι, ὅπου ἂν ἔνευσεν. Herr H. hat geſchrieben: οὐκ ἦν δηλονότι ὅτε οὐκ ἀνένευσεν, wovon ich nicht weiß, wie er es mit den von ihm angeführten Worten der ficiniſchen Ueberſetzung vereinigen will. Gleich darauf hat er aber das ſinnloſe ἀνεύσεως aus dem münchner Codex in νεύσεως verbeſſert, und ſo haben alle Handſchriften, ſo daß man jenes als einen bloßen Druckfehler der unbeſchreiblich vitiöſen baſeler Ausgabe betrachten kann. Kap. 13. (§. 35.)

Entwickelung der gnoſtiſchen Syſteme S. 212.) ſchlägt für τῆς τοιαύτης vor: τοῦτον, wozu keine Handſchrift ſtimmen will, und iſt auch unnöthig. Das τῆς τοιαύτης ſteht nach griechiſchem Sprachgebrauche ſtatt des Subjects τοῦ νεῦσαι (mit welchem Subjecte dieſes Pronomen, wie τοιόσδε, zuweilen wiederholt wird. S. Wyttenbach ad Platonis Phaedon. p. 148. und ad Plutarch. de audiend. poett. p. 173. sq. ed. Oxon.) und der Sinn wird aus meiner Ueberſetzung klar werden: Denn wenn ſie ſagen, die Seele, und eine gewiſſe Weisheit (σοφία) ſinke unterwärts, es ſey nun, daß die Seele den Anfang (des Sinkens) gemacht, oder eine ſolche Urſache (d. i. eines ſolchen Sinkens Urſache) ſey die Seele geweſen, oder daß ſie beide für Eins und daſſelbe gehalten wiſſen wollen, behaupten ſie auch, die übrigen ſeyen mit hernieder gekommen.

a) S. Irenaeus I. 2. 3. 4. und I. 4. 1. und die Entwickelung dieſes gnoſtiſchen Syſtems bei Herrn Neander a. a. O. S. 211. f.

ist wieder eine Beziehung auf andere gnostische Lehren. Ich hebe folgende Worte heraus (p. 212. B.): *Εἰ δὲ ἄνθρωποι ἡμῖν τι παρ' ἄλλα ζῶα* (ich habe den Artikel *τὰ* vor *ἄλλα* nach den meisten Codd. ausgelöscht) *πολλῷ μᾶλλον ταῦτα, οὐ τυραννίδος ἕνεκα ἐν τῷ παντὶ ὄντα, ἀλλὰ κόσμου καὶ τάξιν παρέχοντα.* Es ist von den Gestirnen die Rede. — Nun gab es unter den Gnostikern einige, besonders die Ophiten, die den Weltbaumeister, den sie Jaldabaoth nannten und für den Fürsten der Planeten hielten, sich als tyrannisch und bösartig dachten a). — Lieset man aber weiter und erwägt man den Inhalt von Plotin's Schrift: „Ob die Sterne wirken" (II. 3.), so möchte man sich mehr zu der Annahme hinneigen, daß hier solche Gnostiker gemeint sind, die der Astrologie und der Kunst, aus den Sternen die Zukunft zu errathen, ergeben waren, wie z. B. der Gnostiker Markus b).

Es folgt die lehrreiche Stelle von den magischen Künsten und dergleichen, wozu die Gnostiker sich zum Theile verleiten ließen. Ich will den Anfang nach dem heigl'schen Texte hieher setzen (cap. 14. p. 212. C. §. 37.). *Μάλιστα δὲ αὐτοὶ καὶ ἄλλως ποιοῦσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ· ὅταν γὰρ ἐπαοιδὰς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες οὐ μόνον πρὸς ψυχὴν* c) *ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν, ἢ γοη-*

a) S. Origen. contra Cels. VI. p. 296. sq. ed. Spencer und vergl. des Herrn Gieseler Lehrbuch der Kirchengesch. I. S. 125.

b) Man s. das Epigramm auf diesen Markus beim Irenäus advs. Haeres. I. cap. 15. und vergl. überhaupt Origenis Philocal. XXIII. p. 75. Spenc. — Bekanntlich verwarfen andere Gnostiker diese Träumereien, namentlich Bardesanes; wie man aus dessen Polemik beim Eusebius (P. E. VI. 10. fin.) ersieht. Man vergl. auch meines sel. Freundes Fr. Münter Schrift: „Der Stern der Weisen" S. 1. und des Herrn Hahn Bardesanes p. 24. — Herr Heigl hat zu seinem ganzen §. 85. nur eine kurze Stelle des Augustinus (De civ. Dei XX. 24. 1.) gegen den Porphyrius (?) angeführt.

c) Weil Ficin übersetzt hat: „non corpora solum et animas,

τείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος ᾄδειν ᾠδὴ καὶ ᾠδὴ μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται [a])! — Was die Sache betrifft, so weiß man aus den Strafreden des Paulus in Ephes (act. XIX. 19.), wie lange und wie weit dieſe Beſchwörungs- und andere Künſte verbreitet waren [b]). Hierher gehören denn auch die vielen ſogenannten Abraxas, und andere Anticaglie [c]) mit Formeln, mit magiſchen Charakteren und dergleichen,

---

sed etiam his superiora" hat Hr. Taylor eingeſchoben: „not only to the bodies and souls," da Ficin geleſen haben müßte: οὐ μόνον πρὸς τὰ σώματα ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχήν. Allein Ficin hat in ſeinen Handſchriften dieſe Worte nicht gehabt, und keine hat ſie, und Ficin erlaubt ſich oft ſolche Ausfüllungen. — Ἀκήρατα platoniſch, aber auch bei Späteren (Ruhnken. ad Tim. p. 77. Krabinger zum Syneſius de Regno p. 194.).

a) Das ἤ des Herrn Heigl hat keine Handſchrift, ſondern ἦ, und damit fragt Plotinus unzähligemal, ſo auch hier. Aber Herr Heigl läßt ihn gar zu oft ausrufen, indem er Exclamationszeichen in den Text geſetzt, ganz gegen den ruhigen unterſuchenden Ton dieſes milden Philoſophen. Im Verfolg haben Vulgata und alle Handſchriften: — τεχνικώτερος εἰπεῖν ταδὶ καὶ οὑτωσί, und davon abzuweichen, iſt ganz unnöthig. ταδὶ und οὑτωσὶ hat Plotin aus ſeinem Plato und andern Attikern (man vgl. Fischer ad Weller. I. p. 345. II. p. 217.) hier und anderwärts entlehnt, und weil Ariſtoteles hie und dort ᾠδὴ geſchrieben, braucht er es nicht auch zu ſchreiben. Nachher iſt σιγμοὺς ſtatt μουσικὰς die Lesart der beſten Handſchriften, jedoch hat die vaticaner auf dem Rande: ἴσως συριγμούς.

b) Man vgl. außer den Auslegern, namentlich Valckenaer I. p. 564 sq. Mercier und Schurzfleiſch zum Aristaenet. XVIII. p. 711. ed. Boissonade und über die gnoſtiſchen Geſänge Fr. Münteri Odae gnosticae thebaice et latine. Havniae 1812.

c) Die Beilage von Abbildungen zu des Herrn Matter Histoire du Gnosticisme (Tom. III.) gewährt eine anſchauliche Ueberſicht über viele. — Ein kleines Bronzetäfelchen mit dem Bilde der epheſiſchen Diana, zwei Nebenfiguren, und griechiſchen Charakteren in einer heidelberger Sammlung werde ich gelegentlich bekannt machen.

obwohl sie keinesweges alle den Gnostikern zuzuschreiben sind, sondern noch eine kritische Sonderung nach Alter, Ländern, Religionen und Secten erwarten. Im Verfolge (§. 38.) heißt es ferner: *Καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτούς, λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνῃ καὶ κοσμίᾳ διαίτῃ, ἔλεγον ὀρθῶς καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγοῦσι· νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι, καὶ ἀπαγγελλόμενοι, σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἳ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι κ. τ. λ.* a) — Es wird wohl, was den Inhalt betrifft, keiner Beweise bedürfen, daß in dem Satze: „wenn sie aber unterstellen, daß die Krankheiten Geister seyen," das Wort *δαιμόνια* in dem jüdischhelleniſtischen Sinne für böse Geister zu nehmen sey b); und daß mithin diese Stelle einerseits die Erzählungen in den Evangelien mit trifft; andererseits aber zunächst auf diejenigen unter den Gnostikern sich beziehen mag, die sich enger an jüdische Lehren und Meinungen anschließend, wie Valentin, Herakleon, Ptolemäos, Theodorus, Bardesanes u. s. w., wohl auch den Glauben an die Wirkung böser Geister auf den menschlichen Organismus zu dem ihrigen gemacht, in ihrer Anmaßung sich des Besitzes von Kräften, die diese Geister zu bewältigen vermöchten, gerühmt, und für untrügliche geistige Heilkünstler sich ausgegeben haben mochten.

---

a) So der heigl'sche Text. Aber *αὐτούς* haben alle Handschriften, und so muß es heißen, da sie ja nicht bloß ihre eigene Krankheiten zu heilen versprechen. Den Druckfehler *σοφροσύνῃ*, der nicht einmal die basler Ausgabe hier verunziert, habe ich getilgt. Die richtige Lesart *ἐπαγγελλόμενοι* hätte Herr Heigl aus dem Münchner Cod. A. gewinnen können. Ich habe sie aus den besten Handschriften dem Plotin wieder zurückgegeben: die sich anheischig machen, die sich dafür ausgeben.

b) Schleusneri Thes. philol. crit. in LXX. T. II. p. 48. sq. Wetsten. N. T. vol. I. p. 279. sq. Valckenaeri Scholae in N. T. I. p. 131. II. p. 264.

Aber auch den noch tiefern Sittenverfall mancher Gnostiker bemerkt und tadelt Plotin im folgenden 13ten Kapitel (§. 213. F. G. §. 40.), indem er sie selbst unter die Epikureer herabsetzt: Ὁ μὲν Ἐπίκουρος τὴν πρόνοιαν ἀνελὼν, τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ ἥδεσθαι ὅπερ ἦν λοιπὸν, τοῦτο διώκειν παρακελεύεται· ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τὸν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος, καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας, καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνευρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχον, ἀνεῖλε τό τε σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην, — ὥστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς [a] καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους, καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μή τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων. — Diese Stelle verdient im Einzelnen betrachtet zu werden. Gleich der Anfang ist im echt platonischen Geiste gefaßt [b]. — Ὁ δὲ λόγος οὗτος. Herr Taylor hätte dem Ficin nicht folgen und übersetzen sollen: „But the doctrine of the Gnostics"; denn damit ist ein zarter Zug verwischt, indem Plotin auch nicht ein einziges Mal die Gnostiker nennt. — ἔτι νεανικώτερον. Ficinus besser als Taylor: „insolentius etiam." Letzterer: „as still more iuvenile than this." — Ein platonischer Ausdruck [c]. Im Verfolge kommt die

a) Ich habe den Text gleich in verbesserter Gestalt gegeben, und bemerke nur, daß in der überhaupt nicht correct gedruckten heiglschen Ausgabe die Worte καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς, womit der Separatismus dieser Gnostiker bezeichnet wird, ausgeblieben sind.

b) Man vgl. Plato de Legg. X. p. 885. b. u. p. 90. sqq. Hippodamus Pythagoreus ap. Stob. in Florileg. XLIII. p. 127. ed. Gaisford. Origen. contra Cels. VI. p. 293. Spenc. — Ueber die verbreitete Meinung, daß Epikur die Vorsehung geleugnet und die Lust empfohlen habe, s. Cic. de N. D. I, 17. u. I, 40. mit den Anmerkk. pag. 181. ed. Moser.

c) S. Heindorf. ad Platonis Lysin p. 7. Suidas II. 603. Zonar. Lex.

Aeußerung: *καὶ τὸ σωφρονεῖν ἐν γέλωτι θέμενος* mit der Charakteristik ähnlicher Menschen bei'm Porphyrius und mit den Strafreden der Kirchenlehrer gegen die Unsittlichkeiten der Gnostiker überein a). — Hieraus ersieht man, daß die Beurtheilung und Bekämpfung derselben Sectirer dem Plotin wie den Kirchenvätern angelegen war, so wie die Widerlegung der Immoralitäten von Leuten, die zum Theil aus Mißdeutung apostolischer Lehren (wie z. B. 1 Corinth. VI. 12. VIII. 9. von der *ἐξουσία*) unsittliche Handlungen, besonders aus Wollust hervorgegangen, für indifferent ausgaben und sich nicht scheuten, zu behaupten, daß ihre Seelen auf keine Weise verunreinigt würden. — *Καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους.* Dieser gegen so unsittliche Schwärmer hier mit Recht ausgesprochene Vorwurf hat den Worten nach Aehnlichkeit mit dem ungerechter Weise den Christen überhaupt Schuld gegebenen odium generis humani b). — Endlich übersehe man den milden Geist unserers Sittenrichters nicht, der sich in den obigen Schlußworten ausspricht: „Falls

---

1392. *νεανικώτερον· τολμηρότερον* — oft nachgeahmt bis zu den Byzantinern herab (s. Hemsterh. ad Aristoph. Plut. vs. 1138. Casaub. u. Schwgh. ad Athen. IV. p. 606. sq. Valcken. Scholl. in N. T. I. p. 335. sq. Locella ad Xenoph. Ephes. p. 326. ed. Perlkamp. Matthaei ad Io. Chrysost. Homill. I. p. 40. und Hase ad Leonem Diacon. p. 240.) — Die folgenden Worte Plotin's: *καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνευρημένην* kommen auffallend mit einer Sentenz beim Herodotus I. 8. überein.

a) Porphyr. de Abstinent. I. 40. sqq. p. 69—72. Rhoer. Clemens Alex. Stromm. II. p. 490. Potter. Wie Plotin den Epikur, so vergleicht Clemens den Cyrenaiker Aristippus mit diesen Häretikern. Besonders muß aber Stromm. III. 1. p. 510. verglichen werden. Aus jener Stelle ist der Grundsatz der Nikolaiten ersichtlich: *τὸ δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί* —, aus letzterer lernt man die verkehrten Maximen des Basilides und seiner Anhänger kennen.

b) S. Taciti Annales XV. 44. Historr. V. 5. Plin. Epist. IX. 97. Tertull. Apologet. cap. 7. 21.

nicht etwa einer (dieser Menschen) seinem Naturelle nach besser ist, als diese Reden."

Ich glaube diese Uebersicht, die vielleicht schon zu weitläuftig geworden, nicht besser beendigen zu können, als mit dem Schlusse desselben Kapitels (p. 214. C. §. 42.), wo Plotinus eine paränetische Formel der Gnostiker berührt: „denn nicht das Sagen: Schaue auf Gott (βλέπε πρὸς θεόν) kann etwas Ersprießliches bewirken, wenn du nicht lehrest, wie du denn auch schauen willst. Denn was hindert, könnte einer sagen, zu schauen, und doch keiner Lust sich enthalten, oder den Zorn nicht zu bändigen, im Gedächtniß zu behalten den Namen Gott a); aber gefangen von allen Leidenschaften, nicht versuchend, eine derselben auszustoßen? — Nein, die Tugend, die zur Vollendung vorwärts schreitet und sich mit Besonnenheit in die Seele eingewöhnet, zeiget (uns) Gott. — Gott ohne wahre Tugend ausgesprochen, ist ein leerer Name." Es möchte diese Stelle des Plotinus wohl nicht unwürdig seyn, mit dem Ausspruche Christi (Matth. V. 8.) verglichen zu werden: „die reines Herzens sind, werden Gott schauen."

Creuzer.

---

a) *Μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ θεός* hat Herr Heigl, der es aus dem Cod. M. C. anführt, verschmäht und dafür die basler Lesart *τοῦ θεοῦ* gesetzt. Jene andere hat aber nicht das Ansehen einer Correctur, wohl aber diese. Ich habe jene fast aus allen Handschriften aufgenommen. — Doch ich glaube Beweise genug geliefert zu haben, wie viel die heigl'sche Ausgabe auch in kritischer Hinsicht noch zu wünschen übrig läßt.

2.

Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Von Dr. August Neander. I. Bd. Hamburg, bei Fr. Perthes. 1832.

Es kann jedem Freunde tieferer, heiliger Schrift- und Geschichtsforschung und jedem Verehrer des segensreich darin vorleuchtenden Verfassers nur willkommen seyn, eine längstgefühlte Lücke seines umfassenden, in den Geist des Christenthums und seiner Geschichte rein und eigenthümlich eindringenden Werkes ausgefüllt und es auf seine Quelle selbst, von deren Ausflüssen es schon so Vieles in sich aufgenommen, ganz zurückgeführt zu sehen. Es liegt in dem großartig-theologischen Geiste jenes neanderschen Werkes, das a Christo principium! festzuhalten und das Urchristenthum in seiner reinen Geschichtlichkeit und positiven Göttlichkeit an die Spitze stellend, die christliche Kirchengeschichte, als einen Commentar des Wortes und Werkes Gottes, bis auf den Punct ihrer Vereinigung mit dem Fundament aller christlichen Theologie, der Exegese, hinaufzuleiten, so daß uns in dieser Einleitung zur Kirchengeschichte, welche nach dem organischen Geiste höherer Geschichtsforschung ein Ganzes für sich bildet, eine partielle, geschichtliche Einleitung in das N. T., — nämlich in die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe, gegeben ist. — So reich und rein nun aber in dieser selbstständig in das Ganze eingreifenden Einleitung die Geschichte des Urchristenthums gegeben wird; so wäre doch die Zurückführung auf den göttlichen Grundanfang des Christenthums, und jenes Losungswort einer tiefchristlichen Geschichte des Christenthums durch Aufnahme der Ge-

schichte seines göttlichen Stifters selbst und seines Gemeine-stiftenden Wirkens auf Erden durchgeführt zu wünschen gewesen. So wird nun der Auftritt des Stifters als der leuchtendste und entscheidendste Punct in der Geschichte der Menschheit nur in seinem göttlichen Reflex, in der großen Thatsache der Stiftung der Kirche selbst würdig andeutend und anknüpfend aufgefaßt und durch die Beschränkung dieser Einleitung auf die göttlich-menschliche Entwickelung der apostolischen Zeit und Kirche selbst gerade das geistige Fundament und Element der Kirche, das Fortwirken und Einwirken des verklärten Lebens Christi zur Bildung der Kirche als eines Gesammtorgans seines Geistes um so heller in's Licht gestellt.

Nach der einfachsten Anordnung und Berücksichtigung der in die Kirche aufgenommenen Hauptglieder der Menschheit sogleich mitten in die Sache und zwar zuerst in die Aufnahme der Juden hineinführend, geht N. auch hier von seinen leitenden Grundideen über den göttlich-productiven und göttlich-humanen, die Menschheit in sein göttliches Lebenselement versetzenden und verklärenden Charakter des Christenthums, und von der großen Analogie seines schöpferischen Beginnens in der Geschichte des Ganzen und im Leben des Einzelnen aus. Es erklärt sich daraus sowohl die scharfe und würdige Bezeichnung des Göttlichen in der großen Grundbegebenheit des Pfingstfestes, als auch die freiere, geistigere und im besseren Sinne naturgemäße Auffassung dieses Göttlichen und der Form seiner Erscheinung. Mit achtungsvoller Berücksichtigung der neueren interessanten Forschungen Bleeks, Olshausens, Baurs und Steudels über das hohe und dunkle θεῖον in diesem entscheidend-großen Anfangspunct erklärt er sich gegen die so lange Zeit fast traditionell bestandene Ansicht von einem Sprachenwunder aus historischen, exegetischen und dogmatischen Gründen. Allein, der scharfsinnigen, patristischen Beleuchtung durch die eine

einfache Auffaſſung begünſtigenden Stellen des Irenäus und Tertullian möchte es doch an Beſtimmtheit und Evidenz fehlen: die Stellen laſſen ungeachtet des nicht unwichtigen Aufſchluſſes über die Anwendung dieſer Gabe und über den Inhalt ihrer Erzeugniſſe doch immer noch die Anſicht von etwas wunderbar Unterſcheidendem in der Form ihrer Anwendung zu (παντοδαπαῖς γλώσσαις). Die exegetiſchen Gründe gehören der vergleichenden Schrifterklärung an und gehen von dem richtigen hermeneutiſchen Kanon der Erklärung der dunkleren Stelle (Apoſtelgeſch.) aus den hellern (1 Kor. 12. und 14. und Apoſtelgeſch. 10, 46. 19, 6) aus: allein die zwei letztern Stellen ſind noch viel kürzer als die K. 2., jene zwei andern Stellen aber, die ganz neuerdings durch Harms freie und originelle Benutzung (ſ. dieſe Zeitſchrift J. 1833. St. 3.) eine praktiſche Wichtigkeit erhalten haben, ſind mehr nur didaktiſche, als hiſtoriſche, mehr die Ausartung, als die urſprüngliche, göttliche Art darſtellende, mehr mittelbare und abgebrochene, als unmittelbare und zuſammenhängende Aufſchlüſſe, die wir weit eher bei Lukas als Geſchichtſchreiber finden. Zudem möchte mit Olshauſen (Commentar zur Ap. Geſch. S. 587.) zwar die Verwandtſchaft, nicht aber die Einheit des Pfingſtwunders mit dem in den andern Stellen erwähnten χάρισμα anzunehmen ſeyn. Gewichtiger als alle andere iſt wohl der dogmatiſche Grund, daß ein eigentliches Sprachenwunder als Wirkung einer magiſchen Macht S. 19. außer Analogie mit dem Geiſte und mit der erſten Geſchichte des Chriſtenthums erſcheinen würde; — ein Einwurf, dem wir nur begegnen können mit dem Geſtändniß der hier eintretenden Schwierigkeit einer Grenzbeſtimmung des Gott-Geziemenden und nicht Geziemenden, und unſerer Unfähigkeit, der ſchöpferiſchen Kraft des göttlichen Geiſtes, der das Chriſtenthum in die Welt einführte, Schranken zu ſetzen. Wir können daher der gläubigen Anerkennung einer wenn auch noch ſo ſehr aus der Natur-Analo-

gie heraustretenden Wunderthatsache nicht ausweichen, wenn ihre Wahrheit durch die Erzählung, die so fühlbar in die angeregte Stimmung der Zeugen V. 7—11. selbst eingehend, gewiß von Verwechselung eines zufälligen und natürlichen Nebenumstandes (S. 17. 18.) mit der Hauptsache frei ist, und wenn ihre Bedeutsamkeit durch ihre Beziehung auf göttliche Zwecke, die doch in dem Universalismus und in der göttlichen Vereinigungskraft des Christenthums so nahe liegen, sich verbürgt. Ja es würde uns immer noch für die Evidenz und Großartigkeit des in der Stiftung der Kirche waltenden θεῖον etwas fehlen, wenn dieses begeisterte Reden ἐν ἑτέραις γλώσσαις aus einem dem erscheinenden Christenthume göttlich und bedeutungsvoll eigenthümlichen Geisteswunder zu einer, obwohl durch den Geist geheiligten Gabe ekstatischer Sprache, die doch schon in der Religion des A. Bundes so vielfach und wohl noch auffallender hervorgetreten ist, würde.

Das Göttliche, das in dem selbstständigen Hervortreten der Kirche nachgewiesen wird, geht auch in die Bildung der christlichen Gemeineverfassung S. 26. über: auch hier erscheint der göttliche Geist des Christenthums als ein Geist ursprünglicher Freiheit und ausgleichender Liebe, als eine Kraft der Gestaltung des Aeußern aus dem Innern, der Aneignung und Verklärung menschlicher Eigenthümlichkeit und rein menschlicher Verhältnisse. Daher die richtig modificirende Ansicht von der christlichen Gütergemeinschaft S. 32—34., von der allmählichen, durch Bedürfniß geleiteten Entstehung der ersten Aemter (namentlich auch des nicht ursprünglich vorhandenen Presbyterats im einleuchtenden Gegensatze gegen die noch von Kühnöl und Olshausen festgehaltene mosheimische Hypothese S. 37—41.), endlich von der christlichen Demokratie, welche selbst die hohe Autorität der Apostel nicht hemmte. S. 44. Der dritte, an den vorhergehenden sich von selbst anschließende Abschnitt von den äußerlichen Schicksalen der Ge-

meine zeichnet ſich durch einfach-ſchöne Charakteriſtik des („durch das Charisma der thätigen Glaubenskraft beſonders ausgezeichneten") Petrus, durch die pragmatiſche Entwickelung der aufſteigenden Schärfe der Verfolgungen, durch die großartige Auffaſſung des Bildes und der Rede des Stephanus, „als Vorgängers des Paulus," und des durch ihn in Bildung, Lehre und Schickſal gegebenen, erſten Impulſes zu hellerer Offenbarung und Realiſirung des ſelbſtſtändigen Univerſalismus des Chriſtenthums aus.

Ganz in dem genetiſchen Geiſte auch dieſes Werkes iſt der zweite Hauptabſchnitt als Entwickelungs- und Uebergangspunct des Chriſtenthums von den Juden zu den Heiden gegeben. Als leuchtende Puncte ſind hier die Bekehrung der Samariter und des Heidenerſtlings Cornelius hervorgehoben und im Lichte einer geiſtigeren Betrachtung gehalten; doch möchte dieſe in der bloß pſychologiſch-religiöſen Erklärung der den Samaritern nicht *mit*, ſondern *nach* ihrer Bekehrung und Taufe gewordenen Geiſtesmittheilung aus der niederen und durch Simon getrübten Stufe ihres Religionsbedürfniſſes und ihrer Bekehrung zu weit geführt und durch dieſe von den Vorgängern abweichende, höchſtens mit Nößelt noch ſich berührende Anſicht die bekannte und damit noch immer vereinbare von der Prärogative apoſtoliſcher Wirkſamkeit, für die doch der außerordentliche Charakter dieſer Gaben und jener Organe *ſpricht*, zu ſehr zurückgedrängt ſeyn. S. 76. 77. Die Bekehrungsgeſchichte des Cornelius wird nach dem göttlichen Sinn- und Abſichtsvollen, das in dem Subjecte und im Werkzeuge der Bekehrung zuſammenwirkt, mit pſychologiſch-genetiſcher Analyſe und Combination S. 92. mit fruchtbarer Deutung der bibliſchen Symbolik, und mit einem bei aller Freiheit der Anſicht doch kräftigen Gegenſatz gegen die unlebendigen und unbedeutenden Erklärungen Eichhorn's, Heinrichs's, Kühnöl's behandelt, S. 90.

Nach diesem zweiten (vorbereitenden) Abschnitte tritt nun in dem dritten um so bedeutsamer der Fortschritt des Christenthums zum unmittelbaren Siege über das Heidenthum und das große Organ der Heidenbekehrung selbst ein; gewürdigt nach der universalhistorischen Wirksamkeit seiner Erscheinung und seiner Schriften, nach der göttlich gefügten Angemessenheit seines Charakters, Talentes und systematischen, hellenistischen Bildungsganges zu seiner hohen Bestimmung als Apostel des christlichen Universalismus. Ueber dem helleren Gesetze der Analogie und der Stetigkeit in dem göttlichen Walten der Gnade, in Hinsicht auf dessen moralische Anwendung selbst Heß und Riemeyer Bedenken trugen, die Berufung des Paulus eine Bekehrung zu nennen, wird das dunklere Gesetz des Contrastes in dieser herrlichen Offenbarung der Gnade, in dem Uebergange des Paulus, den Hug in den angedeuteten Hinsichten so meisterhaft gezeichnet hat, nicht übersehen, wenn auch nicht in sein volles Licht gestellt. Die mit unbefangener Gründlichkeit, nur mit zu ausführlicher und zu schonender Berücksichtigung der bekannten Erklärungsversuche geführten Betrachtungen über das Göttliche in der Berufungsgeschichte leiten mit gebührender Hauptbeziehung auf die innere Offenbarung im höheren Selbstbewußtseyn Pauli zu der umfassendern Ansicht von einer ideal-realen Erscheinung des Herrn, für welche freilich außer 1 Kor. 15, 8., worauf, als auf die allerdings beweisendste Stelle N. allein baut, so manche andere gewichtigere Gründe sprechen, — der ganze Geist und Ton nämlich, der die Sache so objectiv darstellenden Erzählung, der Geist des Christenthums in der Kraft und Evidenz seines damaligen, durch äußere und innere Media zugleich wirkenden Mittheilungsganges, das Bedürfniß eines solchen gewiß nur den mächtigsten Gründen und Eindrücken der allseitig nahenden Wahrheit zugänglichen Geistes und Charakters und endlich die Würde, ja die Idee des Apostolats, das durch-

aus einen Augenzeugen des göttlichen Stifters und Herrn der Gemeine ſelbſt erforderte. Selbſt der verklärt theokratiſche Geiſt des Chriſtenthums, in dem der pauliniſche Lehrbegriff ſich ſo ganz bewegt, ſcheint dafür zu zeugen. Noch tiefer als Heß begegnet er der Verkehrung des Wunderbaren in das Magiſche durch Feſthaltung des innern Anſchließungspunctes für das Göttliche in Paulus, als dem Repräſentanten alles edleren, ſittlichen Strebens. „Seine auch bei ſeinen Irrthümern zum Grunde liegende, wenn gleich durch die Macht der Leidenſchaft und des Vorurtheils gehemmte Liebe zum Wahren und Guten mußte nur durch eine mächtige Einwirkung von dem, was ſie feſſelte, frei gemacht werden. Ein Kaiphas hätte nimmer durch ein Wunder zum Verkündiger des Evangeliums umgeſchaffen werden können.“ Dieſe feinere, göttlich- und ethiſch-dynamiſche Anſicht über das Wunder dieſer Berufung legt ſich noch in der lebendigen und ſcharfen Auffaſſung und Stufenentwickelung der darauf erfolgten innern Zuſtände Pauli, als eines ſiegreichen Durchgehens vom Geſetze zum Evangelium, vom Tode zum neuen Leben, mit geiſtvoller Beleuchtung durch die hierher gedeuteten Selbſterfahrungen Röm. 7. K. dar (S. 113. 114.), ſo wie in der treffend pſychologiſchen Löſung der Frage nach dem Urſprunge ſeiner Erkenntniß „der Unabhängigkeit des Evangeliums vom moſaiſchen Geſetze,“ der als ein innerlich und göttlich originaler begründet wird. „Bei ihm, der durch eine plötzliche Kriſis ergriffen von der Macht des Evangeliums aus dem heftigſten Verfolger der eifrigſte Bekenner deſſelben wurde, — — wurden die Bande des Phariſäismus mit einemmale gelöſt u. ſ. w. S. 120. Um ſo mehr ließe ſich auch von dieſer Seite, ſo wie durch die Geiſteskraft und das Geiſtesfeuer des Apoſtels die Annahme ſeiner durch ſeine Flucht nach Arabien geleiteten und in ſeinem Vaterlande Cilicien S. 121. 22. fortgeführten Wirkſamkeit unter den

Heiden begründen. Die erstere ist auch mit psychologischen Gründen gegen Schrader treffend vertheidigt, S. 115.; wiewohl eine Modification dieser auch von Olshausen und Wurm auf verschiedene Weise aufgenommenen Ansicht von dem Zwecke zurückgezogener Vorbereitung bei dem Aufenthalte Pauli in Arabien und einer Verknüpfung derselben mit der entgegenstehenden Ansicht von dem Zwecke der Lehrthätigkeit gar wohl zulässig ist, sofern wir uns doch mit Heß ihn mehr als freiwilligen, denn als bevollmächtigten, apostolischen Lehrer hier wirkend denken müssen.

Im natürlichsten Zeit- und Sachübergange reiht sich nun an die Erzählung des Apostels ein höchst bedeutungsvolles Moment und Zeugniß der siegenden Entwickelung des Christenthums unter den Heiden, und die Firirung zweier Mittelpuncte für seine Ausbreitung, Antiochia's für dieselbe unter den Heiden, wie zuvor Jerusalems unter den Juden an. S. 124. Die hohe Bedeutung, die Antiochien in Einer Hinsicht für die nachherige Gestaltung des Christenthums durch den Einfluß hier zusammenfließender altorientalischer Religionsphilosophie beigelegt wird, hätte auch in einer andern Hinsicht, nämlich auf die freiere hellenische Geistesbildung, deren klassischer Sitz diese Stadt war Cic. pro Arch. c. 3., und wovon sich ein mittelbarer Einfluß schon damals, ein unmittelbarer aber später in einer bedeutenden Sphäre der patristischen Litteratur zeigte, nicht unberührt bleiben dürfen. Der dritte Unterabschnitt stellt die äußere Wichtigkeit Antiochiens für die Entwickelung des Christenthums, durch die vereinigte Missionsreise des Barnabas und Paulus nach Cypern und Pisidien (hier finden sich interessante, genetische Beleuchtungen der in den paulinischen Reden K. 13. und 14. enthaltenen Ideen und Hauptkeime der paulinischen Lehre vom Glauben 13, 39. S. 136.), der vierte stellt die innere Wichtigkeit Antiochiens für die selbstständige Ausprägung

des Chriſtenthums unter den Heiden durch die Anregung und Löſung der Streitfrage wegen des Verhältniſſes zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten dar. Hier werden nach fein dialektiſcher Erörterung der pſychologiſchen und exegetiſchen Möglichkeit und Schicklichkeit der Annahme der Identität der zweiten Reiſe des Apoſtels Act. 11, 30. mit Gal. 2, 1. und nach chronologiſch exegetiſcher Entſcheidung gegen dieſelbe aus Gal. 2, 1. und für die Identität der a. a. O. erzählten mit der dritten (wofür Uſteri zu Gal. a. a. O. und Wurm, tübing. Zeitſchr. J. 1833. H. 1. S. 50—57. den Beweis glänzend geführt haben), die großen Intereſſen, die es hier galt, die von äußeren Differenzen unabhängig fortbeſtehende, weſentliche Einheit der Kirche als gegründet auf das Weſen der inneren Glaubens- und Lebensgemeinſchaft S. 145—159., die Eigenthümlichkeiten der im Apoſtelkoncil wirkenden Organe und die Macht des chriſtlichen Geiſtes in ihnen, endlich der Sinn und die Kraft des apoſtoliſchen Beſchluſſes gründlich beleuchtet.

Einen ſchönen Ruhepunct in der Geſchichte der Entwickelung des Chriſtenthums unter den Heiden bildet die genetiſche Darſtellung des geſellſchaftlichen chriſtlichen Lebens, der chriſtlichen Gemeineverfaſſung. Es wird dabei nicht von einzelnen gegebenen Formen, ſondern von großen Religionsideen, von dem innerſten Weſen und poſitiven θεῖον des Chriſtenthums und der Kirche ausgegangen. Aus dem neuen und freien Verhältniſſe der Menſchheit mit Gott durch den Glauben an Chriſtum, und Gottes mit der Menſchheit durch die Kraft der Verſöhnung und der dadurch geſtifteten, geiſtigen Lebensgemeinſchaft wird auch der Eine Geiſt und die Eine Beſtimmung und mannichfaltige Geſtaltung der Gemeinſchaft der Chriſten untereinander, als Aufhebung aller prieſterlichen Standesſcheidung vermittelſt der göttlich begründeten, allgemeinen Mündigkeit und Selbſtſtändigkeit der Chriſten als Genoſſen und

Organe des göttlichen Geistes hergeleitet. Hier knüpft sich mit neuen, unmittelbarer in die Schrift eingehenden Bestimmungen das von Neander schon mehrfach so eigenthümlich wichtig mit den Hauptideen seiner christlichen Religionsphilosophie beleuchtete Lieblingsthema von den Charismen, als der Basis und Grundeigenthümlichkeit des höhern, göttlichen Gemeinschaftslebens der Christen an. Das Wesen des Charisma überhaupt ist hier unter Zugrundlegung der umfassendsten Ideen S. 161. f. über die göttlich großartige und göttlich harmonische Vereinigung der Allgemeinheit und Eigenthümlichkeit im Wesen und Wirken des Geistes des Christenthums, gefaßt als die vorherrschende Tüchtigkeit des Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden heiligen Geistes offenbarte, oder die wirksame Offenbarung des göttlichen Lebens, auf dem Einen göttlichen Princip und dem Einen göttlichen Endzwecke der innern und äußern Fortentwickelung des Reiches Gottes ruhend und von der Einen Grundkraft des durch Liebe thätigen Glaubens regiert, — aber bedingt durch die geistige Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen. Dieser Begriffsbestimmung entspricht die Eintheilung der Charismaten nach ihrem innern Wesen, wie nach ihrem äußern Object und Medium; — in ersterer Hinsicht ihre Eintheilung nach dem Uebergewichte des schöpferischen, oder der nur verklärend in sich aufnehmenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Vorzüglich lehrreich ist die Betrachtung des dunkeln und schwierigen λαλεῖν γλώσσαις nach Natur, Zweck und Ausartung dieses Charisma. Die Bestimmung desselben durch „alleiniges Vorwalten des gesteigerten Gottesbewußtseyns mit gänzlichem Zurücktreten des Weltbewußtseyns" möchte, da es zu sehr mit dem (wortlosen) Zustande der Vision zusammenfällt, oder zu dem mystischen Begriffe der heidnischen μανία hinleitet, zu schneidend, wie auch Steudel schon gegen Baur erinnert hat, und richtiger mit einer Gradbestimmung zu vertauschen seyn. —

Leicht iſt der Uebergang von dieſen Gnadengaben, da ſie oft Amtsgaben waren, zu den Aemtern der Kirche, zur Leitung der Gemeineverhältniſſe, welche bei aller Selbſtſtändigkeit des Körpers und ſeiner Glieder eben ſo wenig, als das Lehren und Erbauen die überwiegende Wirkſamkeit einzelner Organe ausſchloß. Auch hier ein echt chriſtlicher Antagonismus gegen das monarchiſche und hierarchiſche Princip in der Kirche. Wenn eine urſprüngliche Trennung und erſt nachher durch die Gefahren häretiſcher Verwirrung und Zerrüttung herbeigeführte Verbindung von Lehr- und Vorſteheramt angenommen wird, S. 189 flg.: ſo ſteht dieß mit dem Princip einer freien, allmählichen Entwickelung in empfehlendem Einklange; wenn wir jedoch die Einfachheit der Verwaltung in der Urkirche, die damals noch vorherrſchend geiſtige Richtſchnur und Grundlage, welche die Kirchenleitung am Worte Gottes hatte, und die noch unentwickeltere, lebendigere, und darum gern combinirende Geſtaltung des chriſtlichen Gemeineweſens jener Zeit erwägen: ſo dürften wir nicht mit Neander S. 187. Bedenken tragen, aus den Zeugniſſen ſpäterer Briefe für die Verknüpfung von beiderlei Aemtern auf das frühere Beſtehen dieſer Verknüpfung und auf ein frühes Hervortreten ordentlicher Lehrer zu ſchließen, deuten ja doch ſelbſt Stellen früherer Briefe, wie 1 Theſſ. 5, 12. und Gal. 6, 6., eben dahin. — Dieſelbe evangeliſch und pauliniſch vergeiſtigende Betrachtungsweiſe begleitet den Verfaſſer von der mehr kirchlich politiſchen Seite des chriſtlichen Gemeinelebens zu der reinkirchlichen, zum Cultus, „in Hinſicht auf welchen die freiere Entfaltung des Chriſtenthums unter den Heiden im Gegenſatze gegen den Geſetzes- und Formendienſt im Judenthume bemerkt wird.“ S. 194. Bei der gebührenden Hervorſtellung des erhabenen Standpunctes chriſtlicher Freiheit in der pauliniſchen Oppoſition gegen die heiligen Zeiten nach dem Geſetze iſt wohl, wie häufig geſchieht, der Unterſchied zwiſchen dem no-

saischen Particularismus und dem noch immer vielfach bezweifelten vormosaischen Universalismus des Sabbathinstitutes, welcher letztere doch wohl die Aufnahme in den Dekalogus mitbestimmte, und aus dem sich auch ein verklärtes Auferstehen der Sabbathfeier nach der frühern Darstellungsweise Neanders erklärt, nicht genug berücksichtigt. Die freiere und geistigere Ansicht über die Kindertaufe ist hier noch weiter, als in der früheren Darlegung des Verfassers a) geführt und dahin bestimmt, daß sie diesem Zeitalter — zumal wegen des starken Kampfes des großen Apostels gegen alles opus operatum, ferne gelegen. Es fragt sich jedoch, ob eine mechanische Ansicht vom Sacramente bei Zulassung der Kindertaufe nicht durch die Annahme ihrer hypothetischen Wirksamkeit und durch den Unterschied zwischen Aufnahme des Göttlichen in einen zwar bewußtlosen, aber noch ungetrübt empfänglichen Sinn und zwischen einer Eingießung des Göttlichen in bewußte und selbstthätige und doch ihr freies Bewußtseyn nicht auf das Göttliche hinlenkende Gemüther hinlänglich beschränkt wird. Dazu kommt, daß die große Anzahl der Judenchristen durch die Beschneidung auf den frühen Gebrauch einer eigenthümlich christlichen Weihe der Kinder hingetrieben war, und anderntheils der pauliniſchen Lehre die symbolische Bezeichnung der freien, allgemeinen und zuvorkommenden Gnade Gottes in der Kindertaufe sehr entsprach, wie es denn auch an Anschließungspuncten dafür im Geiste und in der Geschichte Christi selbst nicht fehlt. Auch sind von einer Taufe der im Schoße des Christenthums bereits Erzogenen noch weniger Spuren im N. T. als von der Kindertaufe: und es werden die Zeugnisse des Alterthums für sie, namentlich das von Neander selbst früher sehr anerkannte, von v. Cölln und Andern aber bestrittene, des kirchlichen Irenäus II. 22, §. 4. dem eifernden Zeugnisse

a) Geschichte der christl. Kirche B. I. S. 549—551.

des antikatholiſchen Tertullian gegen ſie wenigſtens das Gleichgewicht halten. Wir treten daher der Anſicht Neanders nach ihrer frühern Modification bei, daß die Apoſtel hierin nichts aufgedrungen, ſondern dieſen Gebrauch der freien Entwickelung des chriſtlichen Geiſtes überlaſſen (und ſo ihn ſtillſchweigend verſiegelt) haben.

Von dieſem in den Gang des apoſtoliſchen Werkes tief eingreifenden Zwiſchen-Abſchnitte treten wir mit neuem Reiz in den raſchen Gang der Geſchichte ein, den der ſechste Abſchnitt, die zweite Miſſionsreiſe Pauli in Klein-Aſien und den erſten Uebergang des Chriſtenthums nach Europa enthaltend, beſchreibt. Der Geiſt feiner und tiefſinniger Betrachtung, die mit freier, das Ungöttliche und das Göttliche bei der Erſcheinung und Heilung jener Pythoniſſin feſthaltender und durch Naturanalogieen die bedeutſamen Erſcheinungen in den heidniſchen Naturreligionen glücklich beleuchtender Forſchung dem hochwichtigen Auftritte Pauli zu Philippi gewidmet wird, wird auch dem für die Charakteriſtik der hohen Lehr- und Lebensweisheit des Apoſtels, wie für die Würdigung des Heidenthums hochwichtigen Auftritte Pauli in Athen, wohin die Erzählung von ſeinem kurzen und ſegensreichen Wirken zu Theſſalonich fortſchreitet, gewidmet. S. 236. flg. Sowohl Anlaß als Inhalt dieſer von Menken, Stier, Olshauſen ſo glücklich und geiſtvoll behandelten Rede erhalten hier ihre treffliche und zum Theil neue Beleuchtung. Das verſchiedenartige feindliche Verhältniß des gemeinern (auch hier nur zu ſehr in ſeiner ſpätern Vergröberung aufgefaßten) Epikureismus und der edleren Stoa zum Chriſtenthume, die Anſchließung des Apoſtels an die der Naturreligion zum Grunde liegende Wahrheit (die „unverleugbare Sehnſucht nach einem unbekannten Gott"), die Zurückführung der auch in den mythiſchen Anthropogonieen ſich kundgebenden, heidniſchen Zerſplitterung des Gottesbewußtſeyns auf die chriſtliche und bibliſche Einheit des Got-

tesbewußtseyns, die Hinleitung auf die in dem höhern Bewußtseyn begründete Thatsache des verborgenen Zusammenhanges der Menschen mit Gott als dem Urquell der Geister, endlich die Begrenzung des allgemein- und des positiv-religiösen Elementes der Rede, — dieß alles ist hier mit großer, theils religionsphilosophischer, theils exegetischer Feinheit ausgeführt. — Mit ähnlicher trefflicher Beleuchtung der in Korinth ausgeprägten Hauptzüge des hellenischen Heidenthums und ihres trübenden Ueberganges in das Christenthum und mit psychologisch- und religiös-pragmatischer Nachweisung eines gewissen Gegensatzes, den des Apostels mehr positives Auftreten zu Korinth mit dem einfachen Worte vom Erlöser S. 256. gegen den mehr der höhern hellenischen Bildung angeschlossenen Auftritt zu Athen — nicht ohne niederschlagendes Nachgefühl der Art, wie die Athener diesen aufnahmen, bildete, wird der Uebergang von diesem zu jenem gebahnt. — Unter den Früchten des apostolischen Wirkens zu Korinth wird seinen zwei Briefen an die Thessalonicher mit Recht eine vorzügliche Wichtigkeit zuerkannt. Tief eingehend in den Geist des apostolischen Systems in Betreff seiner wichtigen Lehre von der παρουσία ist die Betrachtung namentlich des zweiten Briefes, zumal im zweiten Kapitel, die sich mit gründlich ablehnender Beziehung auf beschränkt historische Auslegungsversuche für eine idealere Auffassung des theokratisch realen Standpunctes in jener dunkeln Stelle ausspricht. Wenn nun aber auch als das Wesentlichste „die Erkenntniß des allgemeinen Gesetzes der Entwickelung des Reiches Christi, dem alle großen Epochen bis zur letzten entsprechen," festzuhalten und zuzugeben ist, daß der Apostel „in manchen Zeichen seiner Zeit schon jene beginnenden großen Zeichen der letzten Epoche zu erkennen glauben konnte," so folgt doch aus dieser Möglichkeit noch gar nicht ein wirkliches Nichtwissen, daß ähnliche Erscheinungen sich noch öfters wiederholen sollten? S. 265.

Ueberhaupt ist bei den Genossen der Erstling des Geistes, das Feuer der ersten Liebe und Sehnsucht, das die Hoffnung auf die letzten Verheißungen des Herrn beflügelt, nicht so ungeregelt, und die perspektivische, mehr zusammen- als auseinanderrückende Eigenthümlichkeit des prophetischen Schauens nicht so unbegrenzt zu denken, daß die „Progressionen darin zerflossen, das discursive Bewußtseyn im intuitiven fast untergegangen und durch den Rückblick auf den Entwickelungs- und Stufengang der ältern Theokratie nicht auch der Blick vorwärts wäre geleitet worden."

Eine Reihe großer Puncte im Leben und Wirken des großen Heidenapostels werden im siebenten Abschnitte der neuen Reise nach der bisherigen Metropolis der Heidenwelt und seine von dort aus unternommene neue Missionsreise zusammengestellt und die für die Entwickelung des Christenthums so wichtigen, theils hemmend und trübend, theils läuternd und verherrlichend einwirkenden Conflicte des Judenthums und des Heidenthums mit dem Christenthume umfassend beleuchtet. Meisterhaft ist in dieser Hinsicht die Ideenentwickelung des dogmatisch-polemischen und individuell-apologetischen Gehaltes des Briefes an die Galater S. 283—91. — Als ein vorzüglich leuchtender Punct in der Geschichte der Wirksamkeit Pauli zu Ephesus und seiner dort erleichterten Communication mit andern Gemeinen ist seine schriftliche Berührung mit der korinthischen aufgefaßt. Eine tiefgenetische Entwickelung ist dem ersten Briefe an die Korinther und den auffallenden Erscheinungen und Störungen der christlichen Lebens in ihr S. 292—329. und der feineren Auffassung der Parteien, besonders der apollonischen, in der die Keime der Gnosis nachgewiesen werden, gewidmet. Sehr eigenthümlich ist die mit antithetischer Berücksichtigung der Ansichten Storr's, Pott's, Schott's, Baur's begleitete Lösung des Räthsels einer Christuspartei, deren Wesen N. in den Gegensatz ge-

gen die andern Parteien durch Erhebung über alle menschliche, selbst apostolische Autorität und in Behauptung eines, durch keine menschliche Vermittelung getrübten Urchristenthums, mit Ausscheidung alles dessen, was ihren philosophischen Ideen zu sehr widerstritt, glaubt setzen zu können. So sehr sich diese geistreiche Ansicht durch Analogieen mit älterer Gnosis und neuerem Rationalismus zu empfehlen scheint; so wenig scheint sie doch, theils mit der Stellung dieser Parteinamen 1 Kor. 1, 12., da diese speculative Richtung offenbar der pauliniſchen und besonders apollonischen weit näher steht, als der engern petrinischen, theils mit der bloß stillschweigenden Bekämpfung dieser gefährlichsten Richtung vereinbar, zumal, da, was als solche Bekämpfung angesehen wird, — die Apologie des einfältigen Glaubens gegen hochmüthige Weltweisheit, eben seine einleuchtende, von Neander selbst stark angedeutete Beziehung auf die apollonische Partei hat. Weit angemessener dagegen scheint die symmetrische Zusammenfassung der Petriner und Christianer (durch Anschließung an die ursprünglichen Apostel dem Urchristenthum und dem Stifter selbst sich näher Glaubenden) als gröbere und feinere Schattirung derselben Hauptpartie. Die Annahme eines solchen Gradunterschiedes, der manche Religionsparteien durch eigene Sectennamen getheilt hat, wie z. B. die Mennoniten, ist zumal, wenn einiger Artunterschied dabei ist, genügend. Uebrigens ist in zwiefacher Abhandlung über die großen Anomalieen in Lehre und Leben der Gemeine S. 300—318. und über die Lösung derselben, durch lebendige Entwickelung jener aus großen historischen Verhältnissen und Elementen (judaisirender Peinlichkeit und hellenischer Freisinnigkeit, Rede- und Wissensеitelkeit u. s. w.), und dieser aus den großen Grundansichten vom Christenthume S. 319—29. ein treffliches Licht verbreitet und der ganze erste Brief daher mit Recht als „ein Meisterwerk apostolischer Weisheit in der Kirchen-

leitung" bezeichnet. Ob übrigens bei der Polemik gegen die Auferstehungsleugner bloß ein hellenisch-philosophisches Element in der Gemeine, was sich mit der Skepsis der atheniſchen Philosophen gegen diese Lehre Apstlgsch. 17, 32., vgl. 18., und mit der vergeistigenden Bestreitung dieser Lehre in der frühesten Gnosis, beleuchten ließe, anzunehmen und alle Rücksicht auf jüdisch-saducäische Skepsis mit Neander und Baur auszuschließen ist, ist zu bezweifeln. Auffallend ist ja doch die vom Apostel so nachdrücklich vorausgestellte Begründung durch die Schrift 15, 4., wogegen die Voraussetzung, daß Paulus die Saducäer mit Schriftstellen aus dem Pentateuche bekämpfen würde, unbegründet ist, da die auch hier geltend gemachte Ansicht von einem beschränkteren Kanon dieser Sekte noch zweifelhaft ist. Wohl kann (und dieses ist der tiefere und gewichtigere Grund) ein Uebergang des Saducäismus in das Christenthum bei seinem negativen Elemente und seiner profanen Denkart, kraft welcher er auch wirklich in so seltene Berührung mit Jesu trat, und nach seiner Erhöhung eine so feindselige Stellung gegen die Kirche nahm, befremden. Doch in Betracht seines Anschließungspunctes, den es durch Verwerfung der Traditionen darbot, wird ein solcher Uebergang sich als möglich zeigen. Kürzer ist die schöne Entwickelung und Würdigung des zweiten Briefes an die Korinther nach seinem individuell-apologetischen Zweck und Geist, einfach mit Hindeutung auf seine hohe Wichtigkeit als Hauptquelle der paulinischen Lehre vom Grundwesen des Evangeliums die historische Beleuchtung des Römerbriefes ein glänzender Schlußpunct des im siebenten Abschnitte umfaßten Zeitraumes seiner Geschichte und Uebergangspunct zum achten Abschnitte, zur fünften und letzten Reise des Paulus nach Jerusalem und ihren nächsten Folgen S. 352—70. Der Aufbruch zu dieser Reise in der Abschiedsscene (Apostelgesch. Kap. 20.) voll apostolischen Lichtes und Liebe, der hohe Zweck dieser Reise (Dar-

stellung eines Triumphes der Sache Christi über diejenigen, die den Heiden die Theilnahme am Gottesreiche nur unter der Bedingung, daß sie sich zu Juden machten, zugestehen wollten), das Opfer weiser Selbstbeschränkung und Liebe, das er in Jerusalem den gesetzeseifrigen Christen brachte, die großartige Vereinigung von Eifer, Klugheit, Wahrheit in seinen Auftritten vor dem hohen Rath und Hohenpriester, vor Festus und Agrippa, sind die treuerfaßten Lichtpuncte dieses Abschnittes. — Lauter Vorzeichen der steigenden, in Pauli erster römischer Gefangenschaft, zu der uns der neunte Abschnitt führt, sichtbaren Entwickelung und Verklärung des großen Organs und der göttlichen Sache, welcher es diente. Wie edel tritt sein neidloser, mit hoher Geistesfreiheit gepaarter und über alle eigensüchtige Beschränktheit erhabener Eifer für die Wahrheit gegen den Irrthum im Verhältnisse zu den judaistischen Christenlehrern zu Rom Phil. 1, 15. 17. hervor! Wie groß seine Selbstvergessenheit und Sorge für Ausbreitung des Reiches Gottes und für das Gedeihen der von ihm gegründeten Gemeinen S. 371. Mit gebührendem Gewichte werden die glänzenden Denkmäler dieses apostolischen Wirkens nach Außen, die Briefe, deren Abfassung in dieser Gefangenschaft gegen die paradoxe Bestreitung von Schott und Schulz glücklich gerettet wird, aufgeführt, und mit großer Sorgfalt und Tiefe religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Forschung bei dem Colosserbriefe — sowohl in Bestimmung der bekämpften Irrlehrer, als in Entwickelung des Geistes und Zusammenhangs der apostolischen Polemik gegen sie — verweilt. Wenn übrigens mit gründlicher Würdigung der ältern und neuern Ansichten über diese Irrlehrer, namentlich der von Storr und der von Schneckenburger, sie in einem Hauptzweige der orientalischen, in das Christenthum eingedrungenen Religionsphilosophie gefunden werden; so möchte nur die Fixirung auf Korinth zu beschränkt seyn. Nur aus der an-

ziehenden Tiefe des Briefes und ſeinen leiſen und großartigen Berührungen einer theoſophiſchen Zeitrichtung iſt wohl die Vorliebe zu erklären, mit der er theils durch ſeine Stellung vor den andern Briefen aus Rom, ſelbſt vor dem nach der gewöhnlichen und wahrſcheinlichen Anſicht früher geſchriebenen an die Epheſer, deſſen Echtheit gegen De Wette's ungebührenden Angriff kräftig behauptet wird S. 388., theils durch eine weit ausführlichere Entwickelung ausgezeichnet wird. Mit beſcheidener und ruhiger Umſicht (S. 389.) tritt das Werk aus dem hellen Lichte der Geſchichte mit dem zehnten Abſchnitte in das Dunkel der die Geſchichte ergänzenden Hypotheſe von einer zweiten römiſchen Gefangenſchaft Pauli zurück. Richtige Zuſammenſtellung und Deutung der äußeren und inneren Beweiſe, gebührende Unterordnung der erſteren unter die letzteren, einfache Combinationen der Paſtoralbriefe unter einander und mit dem Entwickelungsgange der Kirche und der Gnoſis in ihr, ſo wie mit den Entwickelungsſtufen des Charakters Pauli (ſchön beleuchtende Parallele von Phil. 3, 12. und 2 Tim. 4, 8.), — dieß Alles bringt die Hypotheſe der Wahrheit ſehr nahe. Die mit edler Wärme gegebene apologetiſche Beleuchtung des letzten Paſtoralbriefes krönt die durch das Ganze hindurchlaufende Apologie des großen Apoſtels der Heiden.

Nachdem wir nun den inneren Entwickelungsgang der heiligen Geſchichte, — ihren höhern, totalen Zeit- und Schriftgehalt nach dem Zuſammenhange ſeiner Hauptmomente, an der Hand des Verf. verfolgt; ſo iſt nur noch auf die nähere Beſtimmung und Begründung dieſes Gehaltes, auf die in dem Werke enthaltenen Elemente der Zeit- und Schriftforſchung ein Blick zu thun. Zur erſteren leitet uns das chronologiſche Räthſel, mit dem die Geſchichte Pauli ſich ſchließt, von ſelbſt. Es liegt eben ſo ſehr in der Gründlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit des Verf., daß er ſich dieſer verwickelten und trockenen Unterſuchun-

gen nicht ganz begibt, als in seiner religiös-idealen Geschichtsanschauung, daß er den lebendigen Gang dieser nicht durch Ueberladung mit jenen gestört, sondern den Weg ausführlicher Entwickelung, wie bei Hug, Schrader, Schott, und ganz neuerdings Wurm, dessen gründlich gelehrte und vielseitig combinirende Forschungen (Tübinger Zeitschrift J. 1833. H. I.) erst nach diesem Werke mit achtungsvoller Rücksicht auf N. erschienen, vermieden hat. Die Einfachheit und Sparsamkeit der Chronologie in der heiligen Urkunde selbst, welche den eigentlichen Zeitforscher um so ausführlicher beschäftigen kann, hat hier die Schranken einer einfachen und sparsamen Zeitberechnung gesteckt. — Bei dem ersten, wichtigen Hauptmomente der Bekehrung Pauli schließt sich N. an Hug mit Entscheidung für J. 36. an, gestützt auf eine zwar hypothetische, aber auch gegen die neuesten Einwürfe Wurm's noch haltbare Thatsache, die eine noch unmittelbarere Beziehung auf Pauli Bekehrung hat, da selbst bei der toleranten Römerregierung eine so weit gehende Nachgiebigkeit gegen fanatische, das Völkerrecht verletzende Gewaltmaßregeln einer fremden Religion kaum gedenkbar ist. So gewinnen wir das Jahr 38 oder 39. Die zweite Reise Pauli nach Jerusalem wird mit großer Behutsamkeit des Urtheils, nach dem Vorgange Vieler, gemäß den beleuchtenden datis aus der Profangeschichte auf s. 44 gesetzt, woran wir auch ungeachtet der aus den neutestamentlichen Erzählern bekannten Unbestimmtheit des κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον im Zusammenhange nicht zweifeln dürfen, da die bestimmte Weise der Einfügung des Todes Jakobi und Herodis zwischen Kap. 11, 30. u. 12, 25. der Apostelgeschichte sich bei einem nicht ganz ungeschickten Erzähler nicht anders, als aus einem absichtlich beobachteten Synchronismus erklärt, welchem auch noch der Umstand ein Gewicht gibt, daß solche, wenn gleich durch andere Zwecke bestimmte Reisen nach Jerusalem doch gern gerade auf die Festzeiten selbst von Paulus gerichtet wurden. — Würde

die Zeit der dritten Reiſe Pauli nach Jeruſalem ſtatt auf a. 50 mit N. auf a. 53 mit Hug geſetzt, ſey es nun, daß ein näherer terminus a quo ihrer Berechnung angenommen würde nach Gal. 2, 1., vergl. mit 1, 21., oder, was vorzuziehen, der entferntere, — die Bekehrung 1, 15. beibehalten, aber um drei Jahre vorgerückt wird; ſo ergäbe ſich eine ſolche Zeitferne zwiſchen der zweiten und dritten Reiſe nach Jeruſalem, daß um ſo eher Paulus jene, als der erſten Reiſe ſehr nahe, übergehen und zu einem ſpätern und bedeutendern Zeitpuncte mit πάλιν fortſchreiten konnte. — Mit chronologiſcher Behutſamkeit und Unentſchiedenheit wird auch das Apoſtelgeſch. 18, 1. (vergl. Sueton. Claud. c. 25.) enthaltene datum für die Ankunft des Paulus zu Korinth behandelt; doch möchte der Entſcheidung für a. 54. wegen des angemeſſenen Verhältniſſes zu den vorhergehenden und nachfolgenden Standpuncten im Leben des Paulus, und wegen der Wahrſcheinlichkeit einer ſehr ſpätenEntſchließung des Kaiſers zu der feindlichen Maßregel gegen die ſo oft von ihm begünſtigten Juden — wenig im Wege ſtehen. In dieſelbe Zeit werden mit Recht nach der ältern Anſicht die Briefe an die Theſſalonicher geſetzt und die ſiegreiche Beweisführung Schneckenburger's gegen die Anſicht von einer viel ſpäteren Abfaſſung bei einem zweiten Aufenthalte des Paulus zu Athen mit einigen fein-pſychologiſchen Argumenten und mit Einräumung der Möglichkeit einer bald wiederholten Reiſe des Silas, ſo wie des Timotheus (von Athen aus) nach Macedonien erweitert (S. 260. A. 1. und 250. A. 1.), — eine Wendung, die ſelbſt gegen die Reviſion dieſer Unterſuchung und gegen die Modification der ſchrader'ſchen Hypotheſe bei Wurm unangefochten ſicher ſteht. — Von wenigen Hauptdatis ausgehend, faſt zu negativ in ihren Reſultaten iſt die Beſtimmung der Gefangenſchaft des Paulus zu Cäſarea und zu Rom; eine bedeutende Annäherung aber der letzteren an a. 60 wird durch die Zeitandeutung Apoſtelgeſch. 24, 10.

und durch die von Wurm richtig bemerkte Wahrscheinlichkeit eines nochmaligen Steigens des Pallas zu Gnade und Einfluß bei Nero (Tac. A. XIII. 23. zeigt ihn wenigstens noch im Gefühle seiner Größe) der Wahrheit nahe gebracht.

Viel reicher als das Element der Zeitforschung ist das der Schriftforschung in dieses Geschichtswerk verwebt, das auch dadurch den eigenthümlichen Werth theologischer Gründlichkeit erhält. Religiöse Tiefe, ungezwungene Planheit zeichnen die in den Anmerkungen eingeflochtene Exegese aus. Besondere Sorgfalt ist der schärferen und tieferen Entwickelung gewisser dogmatischer oder ethischer Grundbegriffe gewidmet, von *εὐαγγέλιον* S. 185., von *οἰκοδομεῖν* S. 166., von *ἔργα νόμου* S. 185., vorzüglich von *πνεῦμα*, nach seinem psychologischen Grundbegriffe im Gegensatze von *νοῦς* als „Vermögen für Aufnahme des Göttlichen" S. 172., nach speciell-psychologischer Anwendung als „christliche Begeisterung," zu Apostelgesch. 6, 3. S. 42., und nach seinem allgemein- und positiv-dogmatischen Moment als „Mittheilung Gottes an die sich selbst zu Erreichung ihrer sittlichen Bestimmung unzulängliche Natur, diese zu einer höhern Lebensstufe zu erheben." — Apostelgesch. 10, 39. wird nicht ohne indirecten Gegensatz gegen den häufigen, flachen Mißverstand der Stelle mit tiefsinniger, origineller und fruchtbarer Entwickelung der in ihr gelegenen Wahrheitskeime erklärt. — Zu Härten führt die Richtung zu tieferer Schriftforschung bei Deutung von Joh. 2, 19., zugleich auf die gottesdienstliche Verfassung (nach Lücke's und Baur's Vorgang), wodurch offenbar die Amphibolie in Jesu Worten bis zur Dunkelheit gesteigert wird. — Hart, außer Verhältniß mit dem Zwecke der Verhandlung, ist die Erklärung der etwas schwierigen Aetiologie Apstlgsch. Kap. 15, 21. durch elliptisch-antithetische Beziehung auf die Judenchristen („für sie bedürfe es keiner neuen Bestimmungen") S. 152., wogegen die Beziehung

des γὰρ auf eine Motivirung des ausgeſprochenen Beſchluſſes ſelbſt als die grammatiſch-einfachere und das erleuchtete, verſöhnende Zartgefühl der Vermittler ausſprechende den Vorzug verdient. Bei V. 27. wird wohl mit Unrecht die gewöhnliche Deutung des τὰ αὐτὰ auf den Inhalt des Schreibens einer neuen auf die Lehre des Paulus und Barnabas vorgezogen; die diplomatiſche Schicklichkeit des erſteren Sinnes und des ἀπαγέλλοντες in der Bedeutung bezeugen weiſt Wurm richtig nach: „Man wollte dem Verdachte begegnen, daß Barnabas und Paulus vielleicht nicht die echte Antwort der Apoſtel von Jeruſalem mitbringen" a. a. O. S. 54. Der intereſſanten Deutung der wichtigen Formel πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν V. 28. S. 157., bei welcher πνεύματι als cauſal und καὶ nicht als copulativ für die zwei Dative, ſondern als gleichſtellend die Verſammlung mit Paulus und Barnabas genommen wird, ſteht entgegen, daß eine poſitive Theilnahme dieſer zwei an dem Beſchluſſe gar nicht vorauszuſetzen iſt; der Beſtimmtheit eines Decrets iſt's auch viel angemeſſener, die durch grammatiſche Symmetrie und Leichtigkeit ſich empfehlende, gewöhnliche Erklärung beizubehalten. — Der neutralen Auffaſſung des οὐδὲ τοῦ ἀδικήσαντος 2 Kor. 7, 12. als ἀδικήματος S. 334. widerſtreitet die ſcharfe Trennung durch das eine neue und gewichtige Beſtimmung hinzufügende οὐδέ; die Symmetrie und Gedankenfülle der pauliniſchen Rede fordert ein masculiniſches genus des ἀδικηθέντος, wozu ſich nach Bengel mehr als ein paſſendes Subject darbietet, als das paſſendſte aber wohl nach Wurm der Apoſtel ſelbſt, ohne daß darum mit Bleek eine perſönliche Beleidigung des Apoſtels anzunehmen wäre. — Auffallend und unbegründet iſt das Abgehen von tieferer Schriftdeutung S. 379. bei στοιχεῖα τοῦ κόσμου Kol. 2, 8., das bedeutungsloſe Periphraſe von κόσμος ſelbſt ſeyn ſoll; wogegen ſchon der Geiſt der pauliniſchen Sprache, beſonders aber die bei Paulus vor-

herrschende Ansicht von einem bloß propädeutischen Werthe des νόμος, die für den pädagogischen Sinn des στοιχεῖα so sehr spricht (s. besonders die Parallelstelle Gal. 4, 3.), streitet.

Natürlich können diese wenigen Ausstellungen den trefflichen, exegetischen Gehalt des Werkes durchaus nicht in Schatten stellen. Eben so, wie das exegetische Element der Schriftforschung, ist auch das kritische in diesem Werke mit Gewissenhaftigkeit und Unbefangenheit, mit Besonnenheit und Bescheidenheit behandelt — und zwar sowohl die niedere Kritik in Würdigung von Conjecturen und Lesarten einzelner Stellen, wie Apostelgesch. 21, 10. (wo die verdächtigende Muthmaßung Baur's gegen das πεπιστευκότων gründlich widerlegt ist) und der vielvertheidigten, zuletzt noch von Wurm scharfsinnig, jedoch nicht unwiderleglich vertheidigten Varianten Gal. 2, 1. und 5., als auch die höhere Kritik in Hinsicht auf die bestrittene Echtheit oder Integrität ganzer Briefe.

Ueberhaupt ist das Werk seiner Gründlichkeit gemäß mit einer kritischen und litterarischen Richtung, ohne Häufung eines lästigen Apparats in seinen zahlreichen Noten, so daß der Fluß der Abhandlung ungehemmt fortläuft, durchflochten. Besonders neuere, zu erfreulicher Beleuchtung dieses Feldes zahlreich aufgetretene Zeit- und Schriftforscher sind unparteiisch auf verschiedene Weise berücksichtigt, selbst solche, deren theologische Denkart sehr von der des Verf. abweicht, mit Beifall benutzt, unter denen jedoch, die mit innerer Zustimmung und Anschließung genannt werden, ein Bengel, Heß, und namentlich der um Apostelgesch. 15—20. K. so geist- und lichtvoll verdiente Menken vermißt. (Frühere Forschungen und Resultate des Verf. selbst werden bald erweiternd, bald berichtigend aufgenommen.) Indeß wird der Werth dieser litterarischen Gründlichkeit, weit entfernt, die noch werthvollere Gründlichkeit eigenthümlicher und lebendiger Productivität zu

verdrängen, von dieser noch überwogen. Auch hier ist der Geist des Christenthums der Geist der Geschichte selbst; auch hier leuchtet jene höhere, religiöse Pragmatie einer genetisch-reproductiven und überschauend-combinirenden Geschichtsdarstellung. Ueberall tritt das θεῖον dieses Geistes in den Hauptthatsachen der Geschichte, in den Grundbeziehungen der Kirche, in den gottbegeisterten Organen, namentlich dem in seiner vielseitigen Größe aufgefaßten Paulus hervor. Weit und mild faßt der evangelisch-freie Geist des Werkes dieses θεῖον als ein lebendiges, der Natur und Menschheit durch höhere Verwandtschaft und Verklärungskraft sich anschließendes in seinen Hauptäußerungen, in Wundern, Weissagungen, Engelserscheinungen. Scheint auch zuweilen die Weite und Milde in Unbestimmtheit und Unentschiedenheit überzugehen, wie z. B. in der psychologischen Ansicht vom Strafwunder des Petrus Apostelgesch. 5. S. 36. f., in der etwas naturalisirenden Erklärung der Weissagung des Agabos S. 125, und in der Einräumung eines möglichen Irrthums Pauli bei Annahme einer dämonischen Einwirkung im Zustande der Pythonissin Kap. 16., der jedoch für die Würde des göttlichen Religionslehrers nicht gleichgültig seyn kann, da solche abnorme Seelenzustände eben in Betracht des vorausgesetzten hyperphysischen agens kein mit Dr. Paulus und Andern der höhern Naturkunde zu überweisendes agens sind (S. 221); — dennoch ist im Wesentlichen jeder mechanisch- oder idealistisch-naturalistischen Ansicht von den göttlichen Wahrzeichen des Christenthums mit geistvoller Festhaltung des lebendig-christlichen Supernaturalismus direct (S. 5. gegen Hase) und indirect (S. 140.) widersprochen. — Höchst interessant ist endlich auch dieses Werk durch den reichen historischen Parallelismus belebt, der in bedeutendern Thatsachen den Keim oder das Bild von Entwickelungen und Erscheinungen der näheren oder ferneren Zukunft im Kleinen und im Großen nachweist und

in der Urgeſchichte des Chriſtenthums das göttliche Panorama ſeiner Entfaltung zeigt.

Aus allem dieſen erhellet die ausgezeichnete Stelle, die auch dieſes Werk des ehrwürdigen Forſchers unter den theologiſchen Zeiterſcheinungen einnimmt, und der überwiegende Werth, mit dem es an ſeine geſchätzten Vorgänger, an das nur zu breit pſychologiſche Werk Niemeyers, das zu beſchränkt-apologetiſche Planck's, an das treffliche, oft nur zu äußerlich-theokratiſche von Heß, an das litterariſch-gründliche und religiös-belebte von Harmſen, an das durch chronologiſchen Scharfſinn ausgezeichnete von Schrader ſich anreiht, ſo wie ſich dem Werke ſelbſt das gleichzeitige und im Geiſte der höhern Realeregeſe oft gleichartige Werk Olshauſen's anſchließt. Aus dieſen Gründen erweckt dieſer lehrreiche Wegzeiger für den gelehrten und für den praktiſchen Theologen die gerechte Sehnſucht nach ſeiner baldigen hiſtoriſchen und dogmatiſchen Vollendung.

E. Oſiander,
Profeſſor in Maulbronn.

Uebersichten.

Conspectus

scriptorum theologicorum, quae a societatibus theologicis in Hollandia recentiori aevo sunt edita.

Auctore
Henr. Ioh. Royaards,
Theolog. Doctore et Professore Traiect. ad Rhenum.

Exstant in Hollandia (quam antea Belgium foederatum, hodie Belgium septentrionale s. Nederlandiam dicere solemus), tres societates theologicae (Godgeleerde Genootschappen of Maatschappyen), quae post medium fere seculum duodevicesimum ortae, ad hunc usque diem vitam traxerunt, quaeque editis dissertationibus multiplicem tulerunt fructum: *Legatum Stolpianum*, *societas Teyleriana* et *societas Hagana pro defendenda religione Christiana* (het Stolpiaansch Legaat; Teylers Godgeleerd Genootschap, en het Genootschap tot verdediging van den Christelyken Godsdienst opgerigt in 's Hage.) — Solent illae quotannis unam pluresve proponere quaestiones argumenti theologici, ut responsis, ad rem idoneis, aureum praemium, vel iis, quae secundos tulerunt honores, argenteum praemium adiudicari possit. Cum igitur harum societatum operibus [a]), quae

a) Verhandelingen over eenige gewigtige Stukken de *Natuurlyke* Godgeleerdheid betreffende — ge-

typis vulgari solent, contineantur dissertationes et scripta theologica, plerumque multis nominibus commendata, quaeque insignem occupant literarum theologicarum in patria nostra partem, haud abs re fore mihi persuadeo, si conspectum tradam scriptorum ab hisce societatibus editorum. Sic quidem iis, quae antea de literis theologicis Hollandicis in academiis nostris retuli a), symbolas addam, quae historiae literariae theologicae in Hollandia partem aliam eamque haud minoris ponderis exponet, quippe quae non adeo a tironibus, verum a viris doctissimis proficiscebantur. In quibus eo ductus sum consilio, ut cum Ullmanni, viri clarissimi, mihique amicissimi, votis satisfaciam, tum maxime ut extra patriam nostram, inprimis in Germania innotescant literae theologicae Hollandicae, pateatque, quid in hisce

---

schreven om te dingen naar den prys van het Stolpiaansch Legaat. Leyd. 1766. sqq. 4to. 3 deelen, en Verhandelingen over eenige voorname Stukken van de *Christelyke Zedekunde.* — Geschreven om te dingen naar den prys van het Stolpiaansch Legaat. Leyden 1766. sqq. 4 deelen, nevens zes losse verhandelingen, nog niet tot deelen verbonden.

Verhandelingen rakende den natuurlyken en geopenbaarden Godsdienst, uitgegeven door Teylers Godgeleerd Genootschap. 1781 — 1832. 24 deelen in 4to.

Verhandelingen van het Genootschap tot verdediging van den Christelyken Godsdienst, opgerigt in's Hage. 's Hage 1787 — 1810. 37 deelen.

Nieuwe verhandelingen van het Genootschap tot verdediging van den Christelyken Godsdienst, opgerigt in's Hage. 1811 — 1833. 21 deelen. Nevens Twee deelen Registers over de werken van dit Gen. een van 1787—1810. een van 1811—1822. Plurimae harum dissertationum separatim venales prostant.

a) Conspectus scriptorum academicorum theologicorum, quae in Belgio septentrionali prodierunt inde ab anno 1815—1828; — obvius in Theologische Studien und Crit. 1829. III.

praestiterint nostrates, quorum scripta, Latine edita, sedulo adhibere solebant antea Germani.

Ante vero, quam ad illa scripta accedamus, pauca de ipsis hisce societatibus, deque indole scriptorum, ab iis divulgatorum, referenda nobis videntur.

Proxime exacto seculo, uti alibi, ita etiam in Hollandia varii generis exstiterunt societates, quarum consilium in artibus literisve et doctrinis promovendis, — rectene an secus, de eo nonnunquam dubitandum, — versabatur. Qui enim antea seculo 17 prae ceteris gentibus artium studiis invaluerant Hollandi, adeo ut poetis, quales Hooftius, Vondelius, Catsius noster, aliisque quam plurimis, pictores adderent, sculptores item, architecturae et statuariae cultores, haud minori loco habendos, hi a medio inprimis seculo 17 et 18 ita literas coluerunt et disciplinas, ut Europaeis gentibus facem saepe praetulerint. Erant iam antea, ne Grotium citem, unum in paucis summum, celebrata nomina Voetii, Arminii, Iunii, Episcopii, aliorum; inclaruerunt vero postea Cocceii, Bekkeri, Clerici, Wetstenii, Spanhemii, Witsii, Vitringae, Venemae, theologorum; — Voetii et Noodtii et Bynkershoekii, iureconsultorum, Boerhavenii, unius in paucis summi, Swietenii, medici; Alberti et Wesselingii, literatorum; Alberti Schultensii, Tib. Hemsterhusii, et Lamb. Ten Kate, philologorum philosophicorum (ne de aliis bene multis dicamus), quae grata plurimarum gentium pietas rite coluit.

Artibus vero aeque ac literis sua vice rite excultis, ope societatum, iis dicatarum, hae quidem earum studium promovere tentarunt. Exstiterunt adeo societates poeticae (Dichterlyke Genootschappen) seculo decimo septimo non paucae. Condebantur societates lite-

rariae, in variis patriae partibus, quae varias disciplinas excolere et provehere sibi proponebant. Enatae fuerunt hoc pacto societas Rheno-Traiectina, societas Harlemensis (1752), societas literarum Hollandicarum Leydensis, societas Zelandiae, aliae a).

Quid mirum adeo, theologicas item exstitisse societates, maxime exacto iam dimidiato seculo duodevicesimo, quo ardor ille societatum condendarum potissimum exarsit. Quippe illud maxime spectarunt theologi, aliique viri, religionis Christianae amantissimi, ut communi consilio religionis agerent causam, quo maius damnum religioni Christianae inferre videbantur deistae, naturalistae et neologi in variis Europae regionibus. Sic factum est, ut, dum ex aevi studiis repetendae sint origines theologicarum societatum Hollandicarum, peculiaris illarum forma apologetica, qua ad tuendam religionem Christianam magnam partem valuerunt, ex ipsius theologiae Christianae id temporis conditione originem duxerit. Referunt adeo harum societatum opera variam illam, quin et nonnunquam sibi invicem oppositam apud diversas Protestantium familias theologiae in patria nostra rationem et indolem.

Ex eadem illa nota characteristica facile consequitur, non eandem mansisse rationem cum ipsarum societatum, tum operum ab iis divulgatorum. Patet in hisce scriptis proverbii vis:

Tempora mutantur, et nos mutamur in ipsis — quippe cum omni tempore ad ipsius religionis Christianae rationem fuerint accommodata; mutata aevi theologia, mutatisque theologorum notionibus dogmaticis, una cum temporibus ita processerunt hae societates, ut

---

a) De variis societatibus literariis in patria nostra cons. *I. Scharp*, Verhandeling over de letterkundige Maatschappyen, Rott. 1807.

causam religionis Christianae eiusque apologiam pro aevi ratione vindicarent et instituerent.

Hisce universe monitis, pauca quaedam addamus de singulis hisce societatibus. — In his primum exstitit *legatum Stolpianum* (het Stolpiaansch Legaat), indole sua diversum eatenus a duabus illis societatibus, quas laudavimus, quatenus non adeo apologiam religionis Christianae, verum theologiae et philosophiae disciplinam spectat. Praeterea Stolpiana societas scriptorum et disputationum a se editarum indole ad societates theologicas est referenda; instituti ratione non item. Dici rectius possit societas philosopho-theologica, inque quaestionibus proponendis et disputationibus diiudicandis vix partes agunt theologi. Ratione igitur habita argumenti, in disputationibus pertractati, in societatibus theologicis eam recensere, nulli dubitavimus.

Legatum hocce Stolpianum auctorem habuit Ianum Stolpium, civem Leydensem, qui, quod ultima voluntatis dispositione condidit institutum, ditavit e bonis suis eo consilio, ut quotannis proponerentur quaestiones, sive e theologia naturali, sive ex ethica Christiana desumtae.

Instituti vero rationem et indolem optime expresserunt legati Stolpiani moderatores, in praefatione voluminis primi ita scribentes: „Dissertationes, quas luci exposuimus, laudabili debentur industriae, quam inter ingenuos literarum et virtutis cultores, pium Iani Stolpii, eruditione vitaeque integritate conspicui olim viri, institutum excitavit."

„Solers hic egregii publici (sic!) aestimator suo sincero, quo flagrabat, in Deum amore nihil magis in votis habebat, quam ut solida O. M. Numinis cognitio, splendidumque religionis decus, quaquaversum in genere humano, patriae inprimis inter cives, vigerent et florerent. Itaque supremae voluntatis tabulis lautam bonorum portionem divini cultus amplificationi dicavit, et liberali ho-

noris praemio aureo ducentorum et quinquaginta florenorum numismate, communem posterorum alacritatem provocavit: diligentiam eorum huiusmodi in argumentis exerceri cupiens, quae tum religionis omnis fundamentum, infiniti nempe numinis existentiam et virtutes, ductis ex universi contemplatione rationibus, ad summum certae demonstrationis gradum proveherent; tum Christianam morum doctrinam sic illustrarent, ut non tantum eius cum naturae praeceptis consensus, sed et praecipue excellens eluceret praestantia, simulque constaret, quantum ad promovendam, cum publicam, tum privatam hominum inter se felicitatem et melioris vitae futurae spem stabiliendam valeat; quo ipso divina religionis Christianae origo evidentissime demonstraretur." — a)

Haec illi. — Dissertationes hae, Stolpianae dictae, ab anno inde 1756 ad hunc usque diem sunt conscriptae et editae. Separatim vero prodierunt dissertationes, quae ad theologiam naturalem spectant, ab iis, quae ad ethicam Christianam referuntur. Utriusque generis scripta sunt ad disciplinae rationem et exponendam et illustrandam composita, non vero item practicis usibus inservientes. Moderatores huius instituti sunt e numero professorum nonnullorum Lugduno-Batavorum.

Post conditum legatum Stolpianum prodiit *societas Teyleriana theologica.* Scilicet Petrus Teyler van der Hulst, civis Harlemensis, ultima voluntatis dispositione constituerat ingentem pecuniae summam duabus erigendis societatibus inservituram; alteri literariae sive ad promovendam artem poeticam, numismaticam,

---

a) Conf. Praefatio ad lectorem praemissa Melchioris Diss. de argumentis pro exist. Dei a posteriori, inserta Vol. I. Diss. Stolpian. de theol. nat.

pictoriam, physicam, historiam a); alteri theologicae. Utriusque sedem constituit urbem suam natalem Harlemum. Praeter sociorum Teylerianorum conventus, singulis hebdomadibus instituendos, moderatoribus inprimis imposuit quaestionum proponendarum munus ad religionem, cum naturalem, q. d., tum divinitus patefactam spectantium. Illud vero propositum iis significavit, ut religionis et sententiarum de rebus religionis libertatem tuerentur. Cui ut satisfacerent, ea argumenta pertractata voluit, quae ad illustrandas aut confirmandas notiones et doctrinas theologicas ita valerent, ut vindicata libertate hominum morali, missa auctoritate humana, rationem humanam et codicem sacrum ducem sequerentur, ad promovendam maxime fidem et pietatem Christianam. Sic liberaliorem excitare studebant theologiam, et liberum privatorum hominum iudicium in rebus religiosis b).

Est igitur societas haecce indole sua apologetica; principium vero hoc sibi sumsit, ut vindicaret sentiendi libertatem, qua vindicata codicis s. doctrinam tueri studebant, sibique cavere ab eorum deistarum, quin et neologorum conatibus, qui una cum auctoritate humana in causa religionis, simul omnem fere missam facerent auctoritatem divinam. Principium hocce ita assequi studuit, ut quid aevum postularet et res, animadverterent, atque adeo ad praesentem reipublicae conditionem suas accommodarent quaestiones propositas. Teylerus addictus fuerat coetui Teleio-Baptistarum; ipsaque constituebatur societas quo tempore ecclesia reformata publica

a) Prostant opera societatis literariae Teylerianae separatim edita, sub titulo: Verhandelingen van Teylers tweede Genootschap.

b) Cf. Berigt van Teylers Godgeleerd Genootschap, uitgegeven in 1778, en gevoegd by het 's Deel der Verhand. van Teylers Godgel. Genootschap. Voorr. Bl. XIII — XX.

auctoritate ceteris praeferebatur in republica nostra. Haud adeo magnopere mirandum illam, quam societas profitebatur, religionis libertatem, inprimis placuisse Teleio-Baptistis et Remonstrantibus, quorum plurimi, initio saltem, responsa dederunt ad propositas quaestiones, quibus accesserunt viri politici, iureconsulti aliique, adeo ut vix aliqui reformatae ecclesiae socii praemium Teylerianum tulerint. Haec vero magnam partem ab initio inde huius seculi fuerunt commutata, adeo ut ipsi etiam theologiae professores in academiis nostris in pertractandis hisce argumentis fuerint occupati, praeter alienigenas, in quibus cum Franco-Gallum, tum maxime Anglo-Britannum advertimus.

Ita porro aevi retulit rationem societas Teyleriana, ut argumenta politico-religiosa q. d. nonnunquam pertractanda proponerent moderatores, qui magnam partem favebant id temporis iis partibus in republica nostra, quae popularis s. democratica vulgo dicebatur. Politico-religiosam hancce indolem retulerunt ab iis editae dissertationes de iure ecclesiastico. Evanuit autem illa indoles, a quo tempore ipsae lites politicae in civitate et ecclesia evanuerunt.

Uti e familia Teleio-Baptistarum prodierat societas Teyleriana, ita ex ecclesia reformata exstitit, eiusque rationem retulit tertia, quae recentiori aevo in patria nostra exstitit societas theologica: societas Hagana pro defendenda religione Christiana, quae originem cepit anno 1785. Quippe exeunte fere seculo duodevicesimo plane a nonnullis obfuscari videbatur nostratibus, positivam, quam vulgo dicunt, profitentibus fidem Christianam, propria eaque divina indoles religionis Christianae, missa librorum sacrorum auctoritate divina, et vi orbatis placitis religionis Christianae prima-

rlis. Quae quidem theologiae conditio non displicere vehementer non potuit erectioris ingenii theologis in ecclesia reformata. Sic factum, ut invitante classi Gorinchemensi, favente synodo Hollandiae meridionalis (Synode van Zuid-Holland), primum a privatis theologis aureum praemium fuerit propositum iis, qui satis feliciter dubia oppugnarent, vel errores refellerent, a Priestleyo divulgatos in enarranda commutatione dogmatum Christianorum a); ut vero deinceps societas erigeretur Hagana ad defendendam religionem Christianam adversus recentiores adversarios.

Vix exorta fuit haecce societas, quin plurimorum *tulit* in ecclesia reformata applausum; undique reformati excitabantur, qui illius commodis inservirent, et publico edicto ordinum Hollandiae et Frisiae occidentalis fuit comprobata et sancita societas b).

Indoles huius societatis prorsus refert rationem theologiae reformatae in patria nostra, quae fuerat antea, quaeque habetur hodie. Positivam religionis doctrinam profitebantur universe theologi ecclesiae nostrae reformatae, quapropter avertenda iis videbantur deistarum et neologorum positivae q. d. religionis Christianae evertendae conamina, eamque tueri, propositis ad respondendum quaestionibus pro praemio reportando, studebant. Ipso, quem prae se ferebat, titulo, pro defendenda religione Christiana, rationem indicavit polemicam, quam

a) Cf. A. Velingius, C. Segaar et C. Gavel. Drie Verhand. ter wederleggung van Priestlei Hist. v. d. verbast. d. Christendom 's Hage 1787. (in Praef. praemittuntur nonnulla de Valdensibus, auctore Ioh. Heringa.)

b) Cf. Octroy der Staten van Holland en West-Vriesland; ende Programmata van 1786. 1787. en *I. Heringa*, Aanspraak, gehouden in 1787, — cuncta obvia in Verh. van het Haagsch Genootschap, voor 1787; quibus cum origines, tum indoles huius societatis, qualis illo tempore apparuit, satis patet.

prae ceteris sectabatur. Verum audiamus ipsos moderatores, societatis consilium ita exponentes: „Consilium supremum huius societatis versatur in confirmanda et tuenda auctoritate divina et inspiratione librorum sacrorum, τῶν μυστηρίων evangelicorum et dogmatum redemtionis per Iesum Christum gratiaeque divinae, quatenus ea constituunt doctrinam Protestantium, libris eorum symbolicis expressam, et a Neo-Reformatoribus hisce diebus oppugnatam, neque tamen missis placitis characteristicis ecclesiae nostrae Belgicae reformatae, formulis eorum concordiae expressis, ita vero, ut sedulo caverent a fratrum litibus excitandis, quarum nulla fit mentio in libris eorum symbolicis." a).

Vel sic tamen non unice in consilio polemico versabantur; quippe ita tueri sibi proponebant religionem Christianam, ut simul practicam eius vim commendarent, ut placita vindicarent proficua virtuti Christianae, missis iis, quorum nulla erat ad virtutem vis et efficacitas. — Fuit igitur societatis indoles apologetico-practica.

Ab initio inde ad haec usque tempora plures continuo proposuit quaestiones gravissimas, quibus inprimis variam eamque fluctuantem recentioris theologiae conditionem spectavit. Quo factum est, ut progressus, quos fecerunt disciplinae theologicae in patria nostra a dimidiato superiori seculo, in dissertationibus item Haganis pateant. Quae vero processerat societas ex ecclesia reformata, haec placuit prae ceteris Reformatis; Evangelii nuncii et theologi reformati, in his viri perspicaciores, et theologi vere liberales, plerumque illius praemia tulerunt, uti in societate Teyleriana Teleio-Baptistae plurimi. Advertit potissimum theologiae in Germania conditionem Hagana; in Anglia et Gallia Teyleriana societas.

a) Cf. l. l. p. XIII. et XX.

Aevi studia politico-ecclesiastica et philosopho-theologica patuerunt in operibus Teylerianis; aevi vero studia exegetico-dogmatica in Haganis. Recentiori vero aetate eadem saepe ratione in tuenda religione Christiana versabantur Hagani aeque ac Teyleriani, et unius eiusdemque formulae theologi ad respondendas quaestiones utriusque societatis paratos sese praestiterunt saepissime.

Hagana haecce societas postquam per viginti quinque annorum spatium operam navaverat, pro rerum temporumque περιστάσεσι commutatis plane versandum esse sibi persuasit, cuius rei rationem reddidit anno 1810., publica, quam habuit societatis praeses, oratione a). Quotannis enim ab uno alterove societatis moderatore, id temporis praesidis personam agente, haberi solebant orationes coram sociis in conventu societatis publico habitae, quarum infra instituemus catalogum. Ab anno vero 1822 ab hocce instituto destitit.

Quotannis programma edere solent moderatores, quo continentur cum iudicia de cunctis sibi oblatis disputationibus, tum novae ad respondendum propositae quaestiones. Quae programmata divulgari solent in ephemeridibus literariis Hollandicis, aeque ac Germanicis nonnullis; ephemerides puta Lipsienses et Ecclesiasticas, cum universas Darmstadtienses, tum evangelicas Berolinenses. Solent enim theologi Germani, non adeo numero pauci, responsa dare ad quaestiones Haganas, harumque praemia tulerunt plures, viri in hisce celeberrimi.

---

a) Cf. *Th. Hoog*, Redev. ter gedachtenisviering van het vyf en twintigiarig bestaan des Genootschaps, in de Verhand. van het Haagsche Genootschap voor 1810. 's Hage. 1811. et *I. van Voorst*, Redev. over de Grundstellingen en Grondregeln by de voortgezette verdediging van den Chr. Godsdienst, in de Verh. c. an. 1811. 's Hage 1812.

Accedentes igitur, hisce de societatibus ipsis monitis, ad referenda scripta harum societatum, chronologicum ordinem mittentes, earum mentionem iniiciemus ad ordinem disciplinarum theologicarum. Quae igitur ad theologiam exegeticam, dogmaticam, practicam et historicam referuntur scripta, suo singula loco recensebimus. Neque tamen quis scriptorum crisin exspectet, quae in tanta dissertationum copia non nisi levissima manu institui possit, quodque in recensendis scriptis, aureo argenteove praemio a laudatis societatibus coronatis, arrogantius foret a).

I.

Theologica Exegetica.

Critica. Hermeneutica. Exegesis Codicis S.

Ex ipso, quod indicavimus, harum societatum consilio facile intelligitur, criticam et exegesin codicis s. vix argumenta praebuisse scriptis Stolpianis, non nisi raro Teylerianis, magis vero Haganis. Hermeneutica autem nonnulla scripta occurrunt in posterioribus dissertationibus Teylerianis, praeterea quod in scriptis dogmaticis varia saepe protulerint exegetici argumenti, sive saltem ad explicanda loca s. codicis idonea.

---

a) Nuper etiam Criticorum et Studiorum theologicorum censor universe desiderabat conspectus hosce, magis referentes, minus vero crisin instituentes; ita enim scripsit: „Nur sollten, scheint mir, die litterarischen Uebersichten in den theologischen Studien und Kritiken noch mehr blofs referirend werden; denn die eingestreuten Kritiken können bei solcher Kürze grofsentheils nicht anders als absprechend ausfallen." — Ita censor in Theol. Literaturblatt zur allgem. Kirchenzeitung (3. Aug. 1832. —)

Quo tempore *crisi* q. d. *sublimiori* in explicando codice s. abuterentur plurimi, Semleri vestigiis insistentes, universe de usu et abusu critices sacrae disputavit celeberrimus noster theologus, *Iodocus Heringa*, E. fil. (per quadraginta fere annos theologiae prof. Rheno-Traiectinus), qua disputatione monita dedit saluberrima, quae prudentiam simul ac modestiam theologiae Hollandicae liberalioris prorsus sapiunt a).

Speciatim vero in authentiam et integritatem evangelii Matthaei, maxime loci vexati c. 28, 19. inquisivit celeberrimus noster theologus Lugduno-Batavus *I. van Voorst* (iam post plurimos annos in munere professoris exactos rude donatus) b). Quaestiones porro nuper proposuit Hagana societas critico-hermeneuticas de Pentateuchi indole, auctore, forma, argumento, aliis; deque evangelio Lucano, quaeque illi sunt propria et priva. Viris doctis hucusque sunt illae expositae. Ceterum vero criticas disquisitiones de variis libris codicis s., quas praebent Haganae dissertationes, infra recensebimus, quippe cum scriptis exegeticis coniungendas.

In hermeneuticis praeceptis explicandis, vel hermeneutica theologiae exegeticae parte explicanda versati sunt plures. Huc item referimus, qui introitus dederunt

---

a) *Iod. Heringa*, Elis. Zoon, Over het vereischt gebruik en hedendaagsch misbruik der Kritiek in de behandeling der Heilige Schriften; obvia est dissert. in de Werken van het Haagsch Genootschap, 1790. 520. 8. Germanice versa est haec disputatio, hocce titulo: *I. Heringa*, über den rechten Gebrauch und den Mifsbrauch der biblischen Kritik. Uebersetzt von M. I. H. Beckhaus, Offenb. 1804.

b) *I. van Voorst*, Proeve over de echtheid en ongeschondenheid van Matthaeus Evangelie, en wel byzonder over de echtheid van Matth. 28, 19. — in de Verh. van het Haagsch Genootschap. 1788. 66. 8.

in varios codicis s. libros. Alii vero una cum hermeneutica exegesin s. interpretationem librorum ita pertractarunt, ut sive critice agerent de ipsorum scriptorum fide et auctoritate, authentia, et integritate; de scriptorum indole et argumentandi scribendique ratione; sive integros libros integrasve pericopas interpretarentur.

Sic de stilo allegorico codicis s. ita disputavit Ven. *C. Swaving* (ecclesiastes id temporis Nardensis in Hollandia septentrionali), ut qua ratione procederent religionis Christianae adversarii in exornanda sua sententia de stilo (oratione) allegorico, quique esset apud eos illius sententiae abusus, et qua ratione rite in diiudicandis allegoriis esset versandum, indicaret a). Hic inter Haganos. — In Teylerianis vero interpretationem cod. s. mythicam historice et critice pertractavit clariss. Pareau (literarum orientalium prof. Rheno-Traiectinus, ac variis editis operibus erga literas orientales et interpretationem V. F. bene meritus, qui nuperrime diem suum obiit), adeo ut occurrerit recentioribus interpretationis mythicae patronis eosque feliciter refellerit. Indagavit docte et accurate, utrum mythi in sacro codice adessent, nec ne, et quaenam sint leges, quibus caveatur, ne illa interpretatione periculum inferatur librorum s. auctoritati b).

a) *C. Swaving*, over den allegorischen Styl der Heilige Schriften en het misbruik van denzelven gemaakt, en de regelen ter bepaling van den allegorischen Styl. — Te vinden in de Verhand. van het Haagsche Genootschap. 1798. I. 256. 8.

b) *I. H. Pareau*, Disputatio de mythica sacri codicis interpretatione, s. de rationum, quae mythicam sacrorum librorum interpretationem suadeant, momento ac pondere. — Obvia in de Verhand. van Teylers Godgeleerd Genootschap. D. 25. Harl. 1814. 4. 163. Disputatio haecce Latine scripta, vernacule a Teylerianis versa, deinceps separatim prodiit Trai. ad Rh. 1824. 8. 868., additamento et indicibus aucta.

Hermeneuticas leges practice in explicandis libris s. adhibuit theol. Lugd. Batavus clarissimus *W. A. van Hengel* exponenda vi et efficacitate, quam indolis s. characterismi diversitas, et peculiaris sentiendi cogitandique ratio evangelistarum et apostolorum habuit in eorum scripta. Simul vero allatis exemplis probavit, quod explicuit argumentum; adeo ut plurimis N. F. locis lucem attulerit a). — Quamnam vero vim in interpretando codice sacro habere possit eorum sententia, qui recentiori aevo statuerunt, Iesum et apostolos sese accommodasse ad perversam Iudaeorum cogitandi rationem, de industria exposuerunt in diversam abeuntes sententiam duumviri, Clariss. *Iod. Heringa* inter Haganos, et inter Teylerianos *Paulus van Hemert*, theologiae criticae Kantianae patronus et theol. professor in seminario Remonstrantium, suasque item symbolas addiderunt utrisque *W. de Vos* et *I. C. Bang* b). De *ἐναντιοφανείας*, in narrationibus

---

a) *W. A. van Hengel*, Verhandeling over den invloed van de Karakters en denkwyze der Evangelisten en Apostelen op derzelver Schriften. — In de Verhand. van Teylers Godgeleerd Genootschap. D. 27. 1815. 4. 139.

b) *Iod. Heringa*, E. Z. Verhandeling ten betooge dat Iesus en zyne Apostelen zich doorgaans niet geschikt hebben naar de verkeerde denkbeelden van hunne tydgenooten. — Met den gonden eerprys bekroond in de Verh. van het Haagsch Genootschap. 1789. 8. 318. Germanice versa est haecce disputatio sub titulo: *I. Heringa*, Ueber die Lehrart Iesu und seiner Apostel, mit Hinsicht auf die religiösen Begriffe seiner Zeitgenossen. Offenb. 1792.

I. C. Bang (Phil. Mag. et ecclesiastes Corveldiensis in Hassia), Verh. Waarin onderzocht wordt, in hoeverre Iesus en zyne Apostelen zich geschikt hebben naar de vatbaarheid der Iooden in het voorstellen der Christelyke leer. — Met den

Evangelistarum obviis, iisque rite et prudenter diiudicandis, quid statuendum sit, accurate exposuit *Petr. van der Willigen*, ecclesiastes Tielae in Gelria a).

Opportunitatem dedit societas maxime Hagana nonnullorum librorum Veteris Foederis ita explicandorum, ut simul in tuenda illorum auctoritate versarentur theologi. — Sic de libri Iobaei antiquitate disputavit Ven. *D. C. van Voorst*, ecclesiastes Amstelodamensis b); de Chronicorum librorum ἀξιοπιστίᾳ eorumque pretio historiae biblicae, maxime eo consilio, ut dubia a Clariss. de Wette, Grambergio aliisque mota averterent, scripsit theologus Argentoratensis *I. G. Dahlerus*, qui nuper diem suum obiit b). — Quique iam antea ho-

---

zilveren eerprys bekroond en t. a. pl. uitgegeven in het Latyn en Hollandsch. 8. 142.

P. van Hemert, Over de Volksbegrippen hoeverre ingeschikt door de Evangelieleer — met den gonden eerprys bekroond in de Werken van Teylers Godgeleerd Genootschap. D. 12. 1792. 4. 198.

W. de Vos (Doopsgez. Leeraar te Amsterdam) de Evangelische prediking en geschriften vergeleken met de volksbegrippen van dien tyd — met den zilveren eerprys bekroond en gedrukt t. a. pl. 200—508. 4.

a) *P. van der Willigen*, over het verschil in de verhalen der Evangelisten van gelyke en gelykluidende gebeurtenissen en regelen ter beoordeeling derzelve — met den gonden eerprys bekroond en te vinden in de Verh. van het Haagsch Genootschap. 1826. Bl. 1—245.

b) *D. C. van Voorst*, over de ondheid van het boek Iob verdedigd tegen Hufnagel en Doderlein — met den zilveren eerprys bekroond, en te vinden in de Verh. van het Haagsche Genootschap. 1797. 315. 8.

c) *I. G. Dahler*, over de geloofwaardigheid en het belang van de boeken der Chroniken voor de Bybelsche Geschiedenis. — Met den gonden eerprys bekroond en te vinden in de Werken van het Haagsche Genootschap. 1830. p. 13 — 296.

rum librorum patrocinium peculiari scripto in se susceperat. — E psalmis Davidicis poetae vitam et fata illustravit doct. *C. W. Stronck* a); peculiariter vero Aguris preces (Prov. 30, 8.), sapienter institutas nobisque precandi exemplum praebentes, docuit ven. *P. van der Willigen* b).

In librorum vero propheticorum V. F. authentiam et integritatem inquisivit *M. I. H. Beckhaus* c), ecclesiastes Germanus; locum autem propheticum Iesaiae (VII, 14—16.) peculiari dissertatiuncula explicuit ven. I. L. Overdorp d), ecclesiastes Gelrus. — Ipse vero de indole et argumento libri Danielis ita egi, ut praestantia huius libri, e diversis monumentis historicis et propheticis, a Daniele quidem conscriptis, verum ab alio quopiam, s. Esra s. alio, compilati aliquatenus vindicaretur, tum interius libri indole, argumento et forma exponenda, tum indicando libri ad historiam gentium et Israeliticam illustrandam momento et pretio, maxime ratione habita argumentorum ab Eichhornio, Wettio et Bertholdo adversus eum motorum e). — Tandem vero quemnam

---

a) *C. W. Stronck*, over Davids geschiedenis, vergeleken met zyne liederen — met den gonden eerprys bekroond en te vinden in de Verh. van het Haagsche Gen. 1827. p. 301.

b) *P. van der Willigen*, Verh. over de wysheid en aangelegenheid van Agurs bede, Spr. 30, 8. — met den zilveren eerprys bekroond, ald. 1807. 52 bl. 8.

c) *M. I. H. Beckhaus*, Oordeelkundige Verdediging van de echtheid en ongeschondenheid der Profetische Schriften des O. V. — met den gonden eerprys bekroond, ald. 1793. 8. 475 p.

d) *I. L. Overdorp*, Verh. over Iesaia VII, 14—16. met den zilveren eerprys bekroond en te vinden t. a. pl. 1803. 64 p.

e) *H. I. Royaards*, Proeve over den geest en het belang van het boek: Daniel. — Eene Bydrage tot handhaving van de eere des Bybels. — met den

praestent usum libri Vet. Foederis apocryphi ad explicandos Novi Foederis libros et explicanda dogmata Christiana docte exposuit *M. I. H. Beckhaus* a).

Vinculum inter s. codicem Veteris et Novi Foederis indicare tentavit ven. *L. B. Folmer*, qui vaticinia, quae in Veteri Foedere de Iesu Christo occurrunt, interpretatus est b). Overdorpius vero rationem, qua loca Vet. Foederis in N. Foedere allegari solent, itemque usum, quem ad rite interpretanda varia loca Vet. et Novi Foederis illa allegandi ratio praestare possit, indicavit c).

Quod vero ad ipsam *Novi Foederis interpretationem* attinet, cum exegetice tum practicos in usus varia loca N. T. interpretati sunt multi. Ita orationem q. d. dominicam et explicuit et ad usum nostri aevi hominum practicum accommodavit ven. *Verwey*, ecclesiastes Haganus; resurrectionem Lazari (Ioh. 11.) et Iesu in coelos adscensum duabus dissertationibus vindicavit clar. van Hengel d); deque iis, quae locum habuerunt

---

gonden eerprys bekroond en te vinden in de Verh. van het Haagsche Genootschap. 1821. 264.

a) *M. I. H. Beckhaus*, Verhand. over het gebruik der Apocryfe boeken des O. T. — met den gonden eerprys bekroond, ald. 1806. 560.

b) *L. B. Folmer*, Verh. over de eigenlyk genoemde Voorspellingen des O. V. die regtstreeks op onzen Heer I. C. zien — met den gonden eerprys bekroond, ald. 1804. 469.

c) *I. L. Overdorp*, Opgave van regelen, volgens welke uit de aanhalingen van plaatsen des O. V. by Iesus en de Apostelen, de ware meening dier plaatsen bepaald wordt. — met den gonden eerprys bekroond en ald. t. a. pl. 1804. 532 bl. 8.

d) *B. Verwey*, De voortrefflykheid en het nuttig gebruik van het gebed des Heeren. — met den zilveren eerprys bekroond — en ald. t. a. p. 1810. 63.

W. A. van Hengel, Verdediging van de geschie-

opportunitate effusi spiritus sancti, festo pentecostes, quaeque valeant ad probandam veritatem et divinam doctrinae evangelicae indolem, fuse egit prolixa dissertatione *C. H. Mettgerus*, theologus Germanus, uti et *K. C. Seltenreich*, theologus Saxonicus a); peculiarem Marci locum (C. 7. et 8.) de miraculis, a Iesu patratis, tuitus est ven. *B. Te Gempt*, ecclesiastes Gelrus b). Universe autem evangelii Iohannei authentiam adversus Bretschneiderum cum docte, tum maxime populari ratione probatum ivit theologus Wurtenbergensis *C. V. Hauff*, qui nuper e vivis excessit c). Nuperrime

denis van den wonderdadig opgewekten Lazarus — met den zilveren eerprys bekroond — en ald. 1808. 118.

W. A. van Hengel, Verh. over Iesus hemelvaart en daarop gevolgden verhoogden Staat als volkomen waarachtig, en geenszins als kunstige fabelen (Mythen) aan te merken. — met den gonden eerprys bekroond — en ald. 1809. 200 bl.

a) *C. A. Metger*, Verh. over het denkbeeld, hetwelk men van de uitstorting des H. Geestes op den eersten Pinksterdag te vormen heeft, en het daarop gegronde bewys voor de waarheid en Goddelykheid der Evangelieleer — met den gonden eerprys bekroond — en te vinden in de werken van het Haagsch Gen. 1816. 1. 8. 223.

K. C. Seltenreich, de eodem argumento — met den zilveren eerprys bekroond — en t. a. p. 1816. 1. 197.

b) *B. Te Gempt*, Opheld. der wonderverhalen Marc. VII. 32 — 37. VIII. 22 — 26. met staving van derzelver geloofwaardigheid en bygevoegd onderzoek, of ook deze berigten eene aanmerkelyke bydrage bevatten tot de beoordeeling der waarde van het Evangelie van Marcus — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 1829. I. 146.

c) *Carl Victor Hauff*, Verh. over de echtheid van Iohannes Evangelie en des zelfs hooge waardy met wederlegging van gemaakte bedenkingen, voor ongeletterde, maar waarheidzoekende Bybelminnaars — met den gonden eerprys bekroond — t. a. p. 1829. 351 bl. 8.

vero Iesu dolores Gethsemaniticos, post varias a viris doctis propositas sententias explicare, et Iesu in iis perferendis indolem sanctam illam et puram vindicare tentarunt duumviri venerabiles, *C. Riehm*, eccles. Amstelodamensis, et *P. van der Willigen*, (de quo supra) a). — Locum porro classicum in epistola Pauli ad Romanos (c. VII.) docte et accurate, allatis variis cum patrum, tum interpretum veterum aeque ac recentiorum, sententiis, historice et critice interpretati sunt viri ven. *H. F. T. Fokkens*, eccl. Frisiacus, et *T. G. Bergsma*, Th. Dr. et ecclesiastes Traiectinus, ita ut sibi invicem oppositam tuiti sint interpretationem b).

Tandem in explicando loco Paulino 2 Tim. 3, 16. eiusque vi ad probandam sacri codicis *Θεοπνευστίαν* versatus fuit ven. D. *Molenaar*, eccl. Haganus c).

His fere absolvuntur scripta exegetica, ab hisce societatibus edita, quae, duobus Teylerianis exceptis, cuncta referuntur ad Haganae societatis opera. In plurimis vero eorum egregiae occurrunt vindiciae s. librorum integrorum, s. locorum classicorum, quorum multa referunt prudentem illam, a nostratibus excultam, theologiam, qua exegetico-historica via procedentes, grammaticam sectati sunt rationem, ita vero ut nunquam mitterent divinam codicis s. auctoritatem. Quorum vero theologorum extraneorum scri-

---

a) *I. C. Riehm*, Verh. over het hooggaande lyden van Iesus in Gethsemane — met den gonden eerprys bekroond — t. a. p. 1831. 248 bl. 8.
P. van der Willigen, over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond — ald. 197 bl. bl. 8.

b) *H. F. T. Fokkens en T. G. Bergsma*, Twee Verhandelingen over Rom. VII. — beide met den gonden eerprys bekroond in 1832. doorhet Haagsche Gen. — Typis brevi vulgabuntur.

c) *D. Molenaar*, Over de ingeving der H. Schriften naar 2 Tim. 3, 16. — met den zilveren eerprys bekroond — in de Verh. en het Haagsche Gen. 1819. 70 bl.

pta praemium tulerunt, dissertationes, Germanice ut plurimum conscriptae aut Latine, Hollandice prodierunt. In singulis vero exegeticis hisce scriptis polemicam rationem et apologeticam e consilio societatis Haganae sectati sunt auctores.

II.

Theologia Dogmatica cum naturalis, tum Christiana.

Ratione habita peculiaris consilii, quod habuerunt singulae hae societates sive in tuenda religione Christiana, ut Teyleriana et Hagana, sive in provehenda et excolenda religionis philosophia, ut Stolpiana, aliter fieri vix potuit, quin in argumentis pertractandis versarentur alii philosopho-dogmaticis, exegetico-dogmaticis alii. In operibus Teylerianis pauca occurrunt scripta exegetico-dogmatica, quaeque habentur haec, una de sacrificiis disputatione excepta, ad ipsam maxime religionis philosophiam sive theologiam naturalem referenda. Stolpianum legatum alteram disputationum partem dicavit pertractandis argumentis, non nisi ex una theologia naturali petitis. Contra vero Hagana societas magnam partem versata fuit in argumentis pertractandis dogmaticis, raro admodum in religionis philosophia, Teyleriani vero, aeque ac Hagani, dogmaticam apologetice excolere sibi proposuerunt, simulque rationem habuerunt recentioris theologiae, potissimum in Germania, conditionis. — Videamus de singulis.

Religionis philosophia sive Theologia naturalis.

Stolpiani legati moderatores systematicum sibi proposuerunt ordinem in proponendis, primo saltem tempore,

i. e. medio seculo superiore, quaestionibus e religionis philosophia sive theologia naturali desumtis. Quae enim fuit systematica illius aevi ratio et methodica, q. d., placuisse prae ceteris videtur moderatoribus, uti et demonstrandi ratio (methodum demonstrativam barbare dicunt) grata fuit et accepta nonnullis, qui primis illis temporibus praemia tulerunt Stolpiana.

Universe quidem de meritis philosophiae de Deo disputarunt nonnulli. Utrum homines, una ratione duce, nulla iis patefacta doctrina, iustas rite sibi informare valeant de Deo rebusque divinis notiones, exposuerunt ven. *J. Brouwer* et *W. Bruin* a). — Utrum vero ad salutem et veniam peccatorum adipiscendam sufficiat theologia naturalis, disquisivit inter Haganos ven. *W. F. Lang* b).

Disputarunt porro de singulis fere partibus huius disciplinae, plurimaque argumenta, quae ad probandum valeant, esse Deum, ad examen revocarunt. Neque frustra tales proposuerunt quaestiones. Palmam tulerunt auctores, ab iis laudati, quibus alii accesserunt, secundos sortiti honores. In his *Levinus Goedenius*, *L. Reeder*, *A. Dryfhout* et *A. Hulshoff* argumenta, quae vulgo dicuntur, a priori ducta, ita exposuerunt, ut quae Cartesii et posteriorum fuerit sententia de existentia Dei e no-

a) *I. Brouwer*, Over de bronnen van menschelyke kennis omtrent God en Goddelyke zaken — met den gonden eerprys bekroond, in de Verhand. van Teylers Godgel. Genootschap. D. 16. 1797. 154 bl.
W. Bruin, over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 155 — 236.

b) *W. F. Lang*, over de ongenoegzaamheid der Natuurlyke Godgeleerdheid voor den zedelyk bedorven mensch, en tot eene gegronde hoop op de eeuwige zaligheid — met den gonden eerprys bekroond — in de Verhand. van het Haagsche Gen. 1796. 157 bl.

tione (idea) entis q. d. perfectissimi et necessarii probata, diiudicarent a). — Porro *J. Alb. Melchior* argumenta proposuit, quibus existentia Dei probatur a posteriori b), peculiariter vero, quatenus ex eo, quod aliquid est, efficiatur, esse Deum, indagarunt viri doctissimi *G. A. Maas*, *J. Monnikhoff*, *A. Perrenot*, *S. Jordan* c). — Quodnam autem in probanda numinis existentia pretium statui debeat communi generis humani assensui, exposuerunt *J. C. Fontaine*, *Io. Iac. Hottingerus*, theologus Tigurinus, *Th. Spaan*, et *I. Engelsma Mebius* d) item et Anonymus.

Hactenus quidem de variis argumentis, quibus probari solet vulgo, esse Deum, philosophice egerunt Stolpiani. Neque tamen hic substiterunt. Processerunt ad ipsam Dei explicandam naturam, si forte homini licuerit. — Sic de unitate Dei, anne ex una ratione probanda sit, et num

---

a) *Ioh. Lev. Goedenius*, *L. Reeder*, *A. Dryfhout en A. Hulshoff*, Vier Verhandelingen over het bewys voor het bestaan van God, *a priori* betoogd. — bekroond en te vinden in de Verhandelingen over de Natuurlyke Godgeleerdheid van het Stolpiaansch Legaat. Deel II. Leyd. 1776. bl. 1—286.

b) *Ioh. Alb. Melchior*, Dissertatio de argumentis, quibus existentia Dei probatur a posteriori — item et duorum auctorum anonymorum. — Duae priores disputationes sunt Latine conscriptae; tertia vernacule. — Obviae in Verhand. van het Stolpiaansch Legaat voor de Natuurlyke Godgeleerdheid. I. Deel. 1766. 78 bl.

c) *G. A. Maas*, *I. Monnikhoff*, *A. Perrenot*, ICtus et *S. Iordan*, 4 dissert. quibus efficitur ex eo, quod aliquid est, sequi Deum esse. — Obviae in Verh. van het Stolpiaansch Legaat vor de Natuurl. Godgel. D. I. 182 pp. quarum duae priores Belgicae, reliquae Latinae.

d) *I. C. Fontaine*, *I. I. Hottinger*, *Th. Spaan* en *I. Engelsma Mebius* et Anonymus. 5 Disquisit. de pretio communis humani generis consensus in adserenda numinis existentia. — In iisdem operibus Stolpianis. Vol. II. Lugd. 1776.

absque ulla patefactione unquam eo pervenerint sive gentes sive philosophi inter eas, ut eam probarent, quaesiverant Stolpiani; responsum dedit summus noster D. *Wyttenbachius*, qui Valckenaerii et Ruhnkenii cathedram in academia Lugduno-Batava diu ornavit; responsa praeterea dederunt clar. *Manger*, theologus Franequeranus, ven. *P. Verstap* et *I. de Kruyf*, ICtus a). — — De proprietatibus sive attributis divinis (quae nos humano more de Deo loquentes dicere solemus), ex essentia entis (sit venia verbis!) deducendis egerunt nostrates *F. Witteveen*, *I. H. de Ruyter* et *A. Perrenot*, et vir clar. Vitebergensis *I. D. Titius* b). — Gravissimam vero quaestionem, utrum Deo sint affectus (aandoeningen of hartstogten) tribuendi; quodsi affirmandum, anne hi aliquam habeant in Dei felicitatem vim, adumbrare tentarunt viri ven. *W. B. Ielgersma* et *A. Hulshoff*, uti et *Paulus van Hemert* (de quo supra). Hi vero inter Teylerianos c). — Locum de Deo creatore eoque ne-

a) *D. Wyttenbachius*, Disp. qua disquiritur num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit non esse plures uno Deos? fuerintne unquam populi aut sapientes, qui eius veritatis cognitionem, sine revelationis divinae, ad ipsos propagatae, subsidio habuerint? Accedunt Latinae huic disputationi quatuor aliae, quarum duae clar. *I. H. Manger* et anonymi Latine sunt conscriptae et editae; duae vero Belgice a *P. Verstap* et *I. de Kruyf* — obviae in operibus societatis Stolpianae de theol. natur. Vol. III. 299 pp. Lugd. 1780.

b) *Fred. Witteveen*, Verh. over de eigenschappen, die uit het bestaan van een noodzakelyk wezen noodzakelyk voortvloeyen. Accedunt tres aliae de eodem argumento, auctoribus *I. H. de Ruyter*, *A. Perrenot* et *I. D. Titius*, quarum posterior Latine conscripta — obviae in operibus Stolpianis laud. Vol. I. 196 pp. 4.

c) *W. B. Ielgersma*, Verh. over de Goddelyke hartstogten — met den gonden eerprys bekroond door Teylers Godgel. Genootschap.

cessario viri laudati *L. Meyer* et *A. Hulshoff* tractarunt a). Disputatione physico-theologica, qua ex ipsarum rerum, quae exstant, attributis, Dei creatoris curam efficerent. — Quae vero dubia moverunt alii, ex ipsis malis, quae continuo occurrunt, ducta, tollere studuerunt cum vir doctus Hungarus, *I. Pap de Fagaras* et Germanus *I. C. Schwab*, tum e nostratibus *H. R. van Lier* et *Th. Spaen* et *W. L. Brown*, vir clar. Rheno-Traiectinus, gente Anglus. Hi enim probandum sibi sumserunt perfectissimae Dei naturae non contrarium esse mundum creare, in quo mala insint b). —

Locum vero de Dei providentia adverterunt Teyleriani, qui de peculiari provida Dei cura in gubernando mundo, deque criteriis, quibus dignoscatur illa ab universa illa, quae dici solet, Dei providentia, quaesiverunt. Responsum dederunt vir clar. Berolinensis, isque mathematicus, *Fr. de Castillon*, item *I. Pap de Fagaras*, phil. prof. in Transylvania, et nostrates *I. van Gilse*,

---

A. Hulshoff en *P. van Hemert*, Twee Verh. over hetzelfde onderwerp. — elk met eene zilveren medaille bekroond — en te vinden in de Verh. van Teylers Godgel. Genootschap. D. 14. 310 bl.

a) *L. Meyer*, Diss. physico-theologica, qua ex attributis rerum hoc universum continentium communibus, demonstratur res has non necessario exsistere, sed ab Ente necessario creatas esse.

A. Hulshoff, het ware stelsel der Natuur ontworpen — te vinden in de Verh. van het Stolpiaansch Legaat voor de Natuurlyke Godgeleerdheid. D. 2. 108 pp.

b) *I. Pap de Fagaras*, disp. qua demonstratur non esse contra naturam Dei perfectissimam, effecisse mundum, in quo mala insunt. — Accedunt tres disputationes Latinae *I. C. Schwab*, *H. R. van Lier*, et *W. L. Brown*, et una Belgica *Theod. Spaen* de eodem argumento. — obviae in operibus Stolpianis V. III. 270 pag.

ecclesiastes Teleio-Baptistarum Zardamensis, et *Iac. Kuyper*, uti et anonymus a).

De animae humanae immaterialitate ita disputarunt *Alb. Hulshoff*, *I. Rochussen* et *H. van Voorst*, ut quaenam inde deduci possint ad probandam ipsius animae post mortem durationem, sensus internos et agendi rationem, a corpore semotam, explicare conarentur b). — Quaenam vero veteres philosophi de animorum humanorum post mortem conditione statuerint, ex ipsa philosophiae historia, pro sua, qua inclaruerunt, doctrina et acumine philosopho exposuerunt inter Teylerianos duumviri, in patria nostra celeberrimi, *Wyttenbachius* et *Ieronime de Bosch*, quorum hic literarum Mecaenas, edita anthologia Graeca, nominis famam et auctoritatem in orbe literato sibi paravit c). —

---

a) *Frcd. de Castillon*, recherches sur une providence particuliere. — Quae disputatio cum Gallice tum Belgice occurrit in operibus Teylerianis laud. V. II. Aureum tulit praemium. — Accesserunt, Belgice scriptae *I. Pap de Fagaras*, *Ian van Gilse*, *Iac. Knyper*, en een ongenoemde. Vier Verhandelingen over Goos byzondere Voorzienigheid — aan elk derzelve een zilveren eerprys toegewezen — en te vinden in Teylers Godgel. Genootschap. D. II. bl. 45—427.

b) *A. Hulshoff*, Verh. over de onstoffelykheid der ziel en den staat der ziele na den dood. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van Teylers Godgel. Genootschap. D. X. bl. 3—58. *I. Rochussen*, *Hendr. van Voorst* en een Ongenoemde, over hetzelfde onderwerp — elk met een zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 59—219.

c) *D. Wyttenbach*, over de gevoelens der onde wysgeeren van Thales en Pythagoras af tot op Seneca toe, wegens het leven en den staat der zielen na den dood des ligchaams. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Genootschap. D. 4. bl. 208. Latine scripta dissertatio Latine prodiit et Belgice.

Transitum ad argumenta dogmatica nobis parent ea, quae in comparanda religionis philosophia et religionis divinitus patefactae doctrina versantur. Sic quidem religionem gentium ethnicarum, maxime Graecorum, uti et theologiam naturalem in se spectatam cum patefacta doctrina sive Mosaica, sive Christiana, eiusque placitis contulerunt varii. In his veram philosophiam cum patefactione Christiana comparare instituit Anglus *Cesar Morgan*, Acolythus Episcopus Eliensis, uti et nostrates *I. F. Lentz*, *P. Verstap* et cl. *L. Meyer* a). — Criteria vero, quibus dignoscatur patefacta divinitus doctrina Christiana, illiusque vinculum cum patefactione Mosaica et ipsa religionis philosophia sive theologia naturali, ex professo indicarunt *D. Hovens*, *G. Hesselink*, *P. Loosjes*, *A. C. de Vries* et *F. Vaster* b). — Praeterea ven. *L. Valk* ita comparavit inter se placita philosophorum Graecorum et Latinorum cum Christianis placitis, maxime de Deo, providentia, virtute et religione, poenitentia, emendatione et vita futura, ut probaverit, cuncta, quae hisce philosophorum placitis bona insunt, perfectiora et ab

---

Ieronimo de Hosch, en een Ongenoemde, over hetzelfde onderwerp. — elk met een zilveren eerprys bekroond — t. a. p. bl. 211 — 509.

a) *Cesar Morgan*, Philosophy not preiudicial to the interests of Revelation. — Anglice prodiit et Belgice versa sub titulo: de Wysgeerte niet nadeelig voor de belangen der Openbaring — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van Teylers Godgel. Genootschap. D. 6. 96 bl.

I. F. Lentz, *P. Verstap* et *L. Meyer*, Verh. over hetzelfde onderwerp. — elk met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. — bl. 97—368.

b) *D. Hovens*, Verh. over het kenmerk der Christelyke Openbaring, en derzelver verband met de Mosaische Openbaring en den natuurlyken Godsdienst — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Genootschap. D. I.

omni errore vacua in Iesu doctrina reperiri a). — Tandem vero quatenus scriptores veteres, qui vulgo profani dicuntur, valeant ad confirmandum codicem s., exposuit *I. A. G. Meyer*, Dr. in Lyceo Hanoverano; item et anonymus b).

Theologia Dogmatica Christiana.

Doctrinam quidem Christianam alii universe pertractarunt; alii peculiarium dogmatum rationem habuerunt. Licet enim in mediis, quae hodieque aguntur, rationalistarum et supranaturalistarum litibus maxime in Germania, theologi nostri Hollandici, extrema vitantes, plerumque partes suas non gesserint; vel sic tamen rationem habuerunt eorum, quae protulerunt extranei theologi. Historico-grammaticam interpretationem — saniorem vero, non temerariam — adhibentes, positivae doctrinae Christianae plerumque adhaerebant theologi nostri (saltem in ecclesia reformata), patefactionem, quam dicunt, immediatam profitebantur, in explicandis vero positivis dogmati-

---

G. Hesselink, *P. Loosjes*, *C. de Vries* Drie Verh. over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. — bl. 191—379.

F. Vaster, Verh. over hetzelfde onderwerp. bl. 381—489.

a) *L. Valk*, Verh. over het goede in de stelsels der wysgeeren, betrekkelyk eene godsdienstleer, genoegzaam tot's menschen geluk, als meer volkomen en zonder de minste dwaling door Iesus en de Apostelen geleerd. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1812. 272 bl.

b) *I. A. G. Meyer*, bevestiging, opheldering en verdediging der geschiedenis van Iesus en de Apostelen uit de Griekschee en Latynsche Schryvers — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Genootschap. 1799. 376 bl.

Accedit Latina anonymi disputatio de eodem argumento, cuius subiuncta est versio Belgica.

bus rationis usum perquam commendarunt, ita tamen ut auctoritati divinae supremi iudicis partes assignarent.

Positivam hancce religionis doctrinam tuebatur potissimum Hagana societas, licet negandum non sit in illius operibus, quae per quinquaginta fere annos prodierunt, non eandem semper dominari theologiae et dogmatum explicandorum, illustrandorum, probandorum viam ac rationem.

In ipsius doctrinae Christianae rationem, indolem, argumentum inquirendi opportunitatem dederunt variae ab Haganis et Teylerianis propositae quaestiones. — Universe quidem falsam esse eorum sententiam, qui statuunt notiones nostras de praecipuo dogmatum Christianorum argumento, procedente tempore excultisque in dies magis magisque hominibus, esse immutandas, probatum ivit cl. *Regenbogen* a). Quibus tamen non dogmatum formam, sed praecipuum eorum argumentum unice spectarunt. — De indole veritatis in ipsis rebus quaerenda, inque mente divina, disputavit *I. Wigeri*, ita ut eorum oppugnaret sententiam, qui maxime in placitis Christianis explicandis statuerent veritatem pro variis hominibus variam esse censendam, nosque igitur nullo pacto obstringi vi veritatis b). — Licet vero de studio Iesu et apostolorum sese accommodandi ad pravos Iudaeorum id temporis errores inter Haganos aeque ac Teylerianos egerant cl. *Heringa* et *van Hemert* aliique, quos laudavimus supra c), vel sic tamen peculiariter inquisive-

a) *I. H. Regenbogen* over de verandering van begrippen omtrent het wezenlyke der voornaamste waarheden van het Christendom. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1805. 165 p.

b) *I. Wigeri*, over de verbendende kracht der waarheid. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1789. 85.

c) Cf. supra, p. 423 sq.

runt in ea codicis s. loca, quae praecepta continerent ad illorum hominum et temporum conditionem peculiarem referenda, ad locorum item rationem et situm (locale, temporele en personele voorschriften). Recentiori enim aetate cuncta eo relata videbantur, quae theologis visa sunt minus congrua perpetuae et constanti doctrinae Christianae. Quapropter certae desiderabantur regulae ad ea definienda, quae localia, temporalia et personalia (venia sit verbis) dici consueverunt. Allatis nonnullis responsis, collectanea dederunt de hocce argumento Hagani a).

Recentiori vero aevo in ipsam indolem et modum patefactionis divinae inquisiverunt Hagani, disputantes, quatenus doctrina Iesu et apostolorum ab ipso Deo patefacta sit habenda? quatenus rationis summa auctoritas de rebus religiosis iudicandi sit admittenda, quatenus non sit? Quodsi negetur, sitne illa sententia cum libertate humana concilianda? Versabatur igitur argumentum in fundamento constituendo omnis dogmatices Christianae. Palmam praeripuit multis aliis vir doct. *H. H. Donker Curtius*, ecclesiastes Arnhemensis, iamque per plures annos synodi nostrae nationalis reformatae praeses; qui philosophiae criticae Kantianae et rationalistarum rationem habuit, et brevi aeque atque accurate causam pertractavit b). — Assensum praebens iis,

---

a) Bydragen over heetgen in de leerstellingen en voorschriften van Iesus en de Apostelen betrekking heest tot de personen, tyden en plaatsen, in en onder welke zy leefder — uitgegeven in de Verh. van het Haagsche Gen. 1814. — 273 Bl.
en Nalezing tot die Verh. — t. a. p. — 1816. 162 Bl.

b) *H. H. Donker Curtius*, Verhand. over Iesus leer en het gezag der Rede — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1827. — 116 Bl.

quae de theologia naturali docuerant Rogge, Brouwer, Hulshoff et Lang (cf. p. 430. sq.); docuit ven. *I. Engelsma Mebius* unam valere doctrinam divinitus patefactam ad hominibus viam salutis, quae una est omnibus hominibus, indicandam a). Rationem vero inprimis habuit vir ven. eorum, quae cum alii, tum maxime Steinbartius recentiori aevo monuerat.

Quae vero recensentur vulgo argumenta sive externa sive interna ad probandam religionis Christianae originem et indolem, plane divinam, ad crisin revocarunt variis conscriptis dissertationibus viri doctissimi. Quale insit pondus argumento, e vaticiniis ducto, interpretandis Vet. Foederis de Iesu Christo vaticiniis, aliquatenus effecerunt cl. *Regenbogen* et ven. *Folmer*. Ille enim deistis oppositam scripsit disputationem, qua probatum ivit Veteri Foederi inesse veri nominis vaticinia de Iesu Christo b). Hic quaenam illa sint, exegetice probavit. (Cf. supra. p. 426.) Argumentum vero e miraculis ductum firmare studuit cl. *A. G. P. Möller*, theologus Duisburgensis, oppugnanda sententia miracula in N. T. obvia e causis physicis esse interpretanda, quam inter alios proposuerat id temporis I. C. F. Eck, theologus Saxonicus c). Quale vero miraculis insit argumentum ad probandam veri-

a) *I. Engelsma Mebius*, over de eenheid van den weg der zaligheid voor alle menschen — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1790. I.

b) *I. H. Regenbogen*, over de voorspellingen nopens Iesus Christus — met den gonden eerprys bekroont — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1797. 246.

c) *A. G. P. Möller*, Beoordeling van I. C. F. Eck's Versuch die Wundergeschichte des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären — met den zilveren eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1797. 50.

tatem et divinam originem doctrinae evangelicae, docuerunt viri clar. *A. G. P. Möller*, et *I. Clarisse*, uti et poeta noster celeberrimus *Rhynvis Feith* a). — Item vero postea quae ab Elia et Elisa patrata referuntur miracula contulit cum mirifice a Iesu gestis ven. *S. Muntendam*, quo plenius illis veritatem assignaret, horum vero prae illis praestantiam vindicaret b).

E Iudaeorum vero fatis itemque e propagatione religionis Christianae ducta argumenta exposuerunt cl. *Suringar* et *Seltenreich* (de quibus mox dicemus). — Argumento vero externo opus esse, neque sufficere argumentum internum ad probandam divinam doctrinae Christianae indolem, nisi externum accedat, inter Teylerianos effecerunt *C. Rogge*, *I. Brouwer*, *A. Hulshoff* et *W. de Vos* c). — Tale vero argumentum internum ex ipsius

---

a) *A. G. P. Möller*, over de kracht van het bewys voor de waarheid en Goddelykheid der Evangelieleer, ontleend mit de wonderwerken van Iesus Christus en de Apostelen — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1800. 229 Bl.

I. Clarisse en *R. Feith*, Twee Verhand. over hetzelfde onderwerp, ieder met een' zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 317. en 288.

b) *H. Muntendam*, over de wonderwerken van Elia en Elisa, in vergelyhing gebragt met die van Iesus, ter bevestiging van de waarheid der eerste en betoog van de meerdere voortreffelykheid der laatste — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1819. 170.

c) *C. Rogge*, de kracht van het inwendig bewys voor de goddelykheid der Evangelieleer zonder het uitwendig bewys. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. XV. 1795. 96 bl. 4.

I. Brouwer, *A. Hulshoff* en *W. de Vos*, Drie Verh. over hetzelfde onderwerp. — ieder met een' zilveren eerprys bekroond. — t. a. p. bl. 97—469.

ethices Christianae indole et argumento probavit cl. *Moller* et *Clarisse* a).

In explicando porro ipso doctrinae Christianae argumento, a Iesu propositam doctrinam eandem esse dicendam ac apostolicam, docuerunt viri clar. *Lotze et Regenbogen*, quo rectius oppugnarent eorum sententiam, qui apostolorum doctrinam divinam esse negarent b). Nec vero minus societates hac opportunitatem dederunt peculiarium dogmatum Christianorum exponendorum eorumque vindicandorum, quo tempore nullum dogma intactum relinquebatur. Qui positivam doctrinam oppugnabant, neologi aeque ac rationalistae, nulla admittebant in doctrina Christiana mysteria, quae rationis humanae effata superarent. Illis cum opposita fuerit societas Hagana, mirum nemini videatur, ab universa proponenda quaestione de μυστηρίοις Christianis initium eos duxisse; non adeo ut philosophice de iis disputarent, sed vero ut vim eorum practicam indicaret pia Christianorum fides. Quatenus igitur doctrina et fides mysteriorum Christianorum cum praxi Christiana et felicitate nostra sit coniungenda, docuit, qui primum societatis

a) *I. Clarisse*, Verh. over het bewys voor den goddelyken oorsprong en het verbendend gezag van het Evangele ontleend uit den voortreffelyken aard van derzelfs zedeleer en haren gezegenden invloed op de verbetering en het geluk van menschen en volken — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsch Gen. 1803. 306 bl.

A. W. P. Möller, over hetzelfde onderwerp. — met den gonden eerprys bekroond. — t. a. p. 495 bl.

N. N. over hetzelfde onderwerp. — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 102 bl.

b) *I. A. Lotze*, Eenheid der leere van Iesus en de Apostelen. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsch Gen. 1801. 195 bl.

I. H. Regenbogen, Bylagen over hetzelfde onderwerp. — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p.

tulit praemium, quique per 25 fere annos ad hunc usque diem societatis moderatoribus adscribitur, *Ioh. van Voorst*, cui accesserunt *I. E. Mebius* et *Pap Szathmari* a). Et sic quidem prioribus hisce ab Haganis editis disputationibus, aperte iam patuit duplex illud, quod sibi proposuerat societas, consilium, cum apologetico-dogmaticum, tum practicum, illudque non separatim pertractandum, verum secum invicem arctissime coniungendum.

Doctrinam Novi Foederis de angelis ex historia et doctrina Iesu et Apostolorum exegetice exposuit et probavit clar. *I. Heringa*, E. f., interpretandis singulis locis N. F. quae angelorum mentionem faciunt b). — Quo magis vero in oppugnandis dogmatibus de *Iesu Christo* processerunt recentiori aevo theologi nonnulli, eo magis doctrinam de Iesu natura et muneribus, quae vulgo dici solent, ex codicis s. effatis vindicare et confirmare, et ad examen revocare studuerunt Hagani. In his de vera Iesu deitate, ut eam adversus huius dogmatis obtrectatores recentiores vindicaret, disputavit philosophus Lugduno-Batavus acutus *Dion. van de Wynpersse*, uti et *A. G. Uhle*, ecclesiastes Hanoveranus c). De regia Iesu

a) *I. van Voorst*, over de betrekking en den invloed van het geloof der verborgenheden en andere betwiste leerstukken op onze gelukzaligheid — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1787. 308.

I. Engelsma Mebius en *Mich. Pap Szathmari*, Twee Verh. over hetzelfde onderwerp. — ieder met den zilveren eerprys bekroond. t. a. pl. 309 — 674. Posterior haecce disputatio Latine et Belgice prodiit.

b) *I. Heringa*, E. f., Verh. over het bestaan der Engelen uit de leer en geschiedenis van Iesus en de Apostelen afgeleid. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van Haagsche Gen. 1811. 251 bl.

c) *Dion. van de Wynpersse*, Betoog der ware en eeuwige Godheid van onzen Heer I. C. tegen hedendaagsche bestrydingen. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1792. 216.

dignitate, utrum a doctoris sive prophetae, quod gessit, munere discernendum sit, necne, teste codice s., exegetice disputavit clar. *I. Heringa*, qui notiones s. codicis de regia I. Chr. dignitate explicuit a); de muneris, quod theologi dicere solent, Iesu prophetici indole et natura *W. T. Lang*, ecclesiastes Badensis, ita disputavit, ut eum ecclesiae summum doctorem, praestantem prae prophetis, ceterisque a Deo missis doctoribus indicaret b). — Doctrinam vero, quae in epistola ad Hebraeos proponitur, de munere Iesu sacerdotali, cum exposuit, tum eam contulit cum ceterorum N. F. librorum doctrina cl. *I. A. Lotze* et *G. Hesselink*, Prof. in seminario Teleio - Baptistarum Amstelodamensi c); Iesu e virgine Maria natales (nativitatem) vindicavit ven. *Wigeri* d); de eius e mortuis resurrectione et pondere huic tribuendo in profitenda religione Christiana

---

A. G. Uhle, Verh. over hetzelfde onderwerp. — met den zilveren eerprys bekroond. — t. a. p. 191. —

a) *I. Heringa*, E. f., Verh. over het denkbeeld, hetwelk de Bybelschryvers hechter aan de koninklyke waardigheid of heerschappy van den verheerlykten Middelaar I. C. — met den gouden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. — 1797. 220.

b) *W. T. Lang*, Over den aard van Iesus profetische bediening — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsch Gen. — 1798. 76.

c) *I. A. Lotze*, Verh. over het Hoogepriesterschap van I. C. volgens den Schryver van den Brief aan de Hebreën, in overeenstemming met de overige Schryvers van het N. V. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsch Gen. 1798. 196. —

G. Hesselink, Verh. over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond. t. a. p. 53 bl.

d) *I. Wigeri*, Bedenk. over de geboorte van I. C. uit eene maagd — met den zilveren eerprys bekroond in de Verh. van het Haagsche Gen. 1798. 43.

egit ven. *F. Liefsting* a); uti ipsius (quod antea diximus) in coelos ascensionem cl. *van Hengel.* Illae vero *Wigerii* et *Liefstingii* disputationes ultro erant societati oblatae b).

Uti de filii deitate *Wynpersius*, ita de spiritus sancti vera ac aeterna deitate disputavit clar. *Lotze*, cui accesserunt ven. *Corstius* et *H. I. Beuzekamp*, quorum collectanea sunt typis vulgata c). — Deum vero, iudicem supremum, ipsas etiam poenas minantem, ipsumque legislatorem, proposuit cl. *I. van Voorst* d), et universe de iustitia Dei, quae dici a dogmaticis insuevit, vindicativa, concilianda cum Dei amore in regundis mundi fatis et cum Iesu perpessionibus egit *S. I. van de Wynpersse* e), ecclesiastes Amstelodamensis, postea Phil. Prof. Lugduno-Batavus.

Gravissimum vero dogma de redemtione per Iesum Christum, vi sua recentiori aevo a multis destitutum, variis rationibus fuit expositum. — De satisfactionis doctrina, ultro oblata societati Haganae dissertatione, disputavit ven. *H. H. Ten Oever* f). Specia-

a) *F. Liefsting*, Over het belang van Iesus opstanding — met den zilveren eerprys bekroond. — t. a. p. 1795. 59.

b) Cf. supra pag. 426.

c) *I. A. Lotze*, Verh. over de Godheid van den H. Geest. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1804. 191.

Uittreksels uit de Verh. van *M. Corstius* en *M. I. Beuzekamp* — ieder met den zilveren eerprys bekroond t. a. p. 78.

d) *I. van Voorst*, Verh. ten betooge, dat God straffen op de overtreding zyner wetten bedreigd heeft en als Regter de zonden straft. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1794. 138.

e) *S. I. van de Wynpersse*, Over Gods straffende geregtigheid — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1798. 320.

f) *H. H. Ten Oever*, Over de Voldoening. — met den

tim vero doctrinam de Iesu, peccatorum locum gerente, ven. *D. K. Harmsen* a). Uti vero hi dogmatice disputabant in explicando hocce dogmate, ita exegetice ven. *Fokko Liefsting*, qui examen instituit, utrum ea, quae de vi salutari mortis I. Chr. nobis e N. F. innotuerunt, rite adscribi possint studio sese accommodandi ad notiones illius aevi populares b). Nec vero minus exegetica hacce via recentiori aevo processerunt ven. *S. D. de Keizer* et *K. C. Seltenreich*, qui peculiari dissertatione e s. codice effecerunt, utrum summum consilium perpessionum et mortis I. Chr. versaretur in generis humani emendatione morali atque catenus tantum in acquirenda peccatorum venia, quatenus illa sequela sit emendationis c); uti iam antea de notione, quam sacri scriptores tribuunt veniae peccatorum, scripserat clar. *Lotze* d). — Contra vero ipsa Vet. Foederis sacrificia piacularia cum sacrificio Christi comparavit inter Teylerianos theologus Telcio-Baptista, clar. *Koopmans*, ven. *W. Bruining* et anonymus e).

---

zilveren eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1791. 146.

a) *D. K. Harmsen*, Over de genoegdoening van I. C. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1804. 405.

b) *F. Liefsting*, Eenige gedachten over de leer der verzoening. — met den zilveren eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1792. 75.

c) *S. D. de Keizer*, over het hoofddoel van Iesus lyden en sterven. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsch Gen. 1815. 223.

K. C. Seltenreich, over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 93.

d) *I. A. Lotze*, over het eigenlyk denkbeeld, hetwelk de Bybelschryvers hechten aan de Vergeving der zonden — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsch Gen. 1802. 107.

e) *R. Koopmans*, de Zoenofferhande van Christus met die van het O. V. vergeleken. — met den gonden eer-

Ritus vero sacrae coenae et baptismi e consilio Iesu esse celebrandos, non Iesu tantum aut apostolorum tempore, sed vero per seculorum decursum, probavit ven. *W. A. van Hengel* a).

Quae vero placita Christiana agunt de futura hominum post mortem sorte ultimisque humani generis fatis, ne haec missa fecit eruditorum labor. Ita de conditione animorum statim post mortem, ante ultimi diei iudicium exspectanda, quid doceat sacer codex, exposuit ven. *P. van der Willigen* b), uti doctrinam philosophorum hactenus explicuit cl. *Wyttenbachius* (de quo supra); quid vero doceat de universa mortuorum resurrectione, repulsis dubiis recentiore aevo motis, explicuerunt ven. *W. G. Reddingius* et *H. H. Donker Curtius*, uti et anonymus c); — quid de futuro iudicio post resurrectionem mortuorum a Christo instituendo, disputarunt clar. *L. Suringar*, theologus Lugdu-

---

prys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. XXID. 1805. 224.

G. Bruining en een' *Ongenoemde.* Twee Verhand. over hetzelfde onderwerp — beide als accessit uitgegeven — t. a. p. 225—462.

a) *W. A. van Hengel*, Verh: ten betooge, dat de Doop en het Avondmaal naar het oogmerk van Iesus instelling door alle tyden dezer wereld moeten voortduren — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1811. 197.

b) *P. van der Willigen*, over den Staat der zielen tusschen den dood en de opstanding der ligehamen, naar Bybelleer — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1811. 112.

c) *W. G. Reddingius*, over de Bybelleer van de opstanding der dooden ten iongsten dage — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1805. 249.

Bylagen over hetzelfde onderwerp, uit de Verh. van *H. H. Donker Curtius* en een' *Ongenoemde* — ieder met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 205 Bl.

no-Batavus, id temporis Lingensis, et ven. *G. Benthem Reddingius* a), eccl. Drenthanus.

Ex hisce igitur abunde patet, de gravissimis dogmatibus Christianis, maxime positivis, commentarios et symbolas praebuisse Haganos. In his perpauci philosophodogmaticam rationem sunt secuti, plurimi fere exegeticodogmaticam, maxime explicandis locis s. codicis classicis, q. d. in probandis dogmatibus. Hisce hic illic sese adiunxerunt Teyleriani, in diversam fere dogmatizandi rationem ut plurimum abeuntes.

Theologia biblica cum theoretica, tum moralis.

Antequam procedamus a theologia dogmatica ad moralem, attendamus dissertationum genus, quod ad utramque pertinet disciplinam; earum nempe, quae theologiam biblicam, cum theoreticam, tum moralem exponunt. — A quo enim inde tempore, cum analogia fidei, tum philosophia sive Aristotelica, sive Cartesiana, sive Wolfiana theologiam Christianam plane moderari desierunt; sacri codicis exegesis fundamentum constituebatur liberalioris theologiae. Sic theologia biblica excoli coepit, qua a terminis formulisque ecclesiasticis et dogmaticis caverent theologi, eo unice consilio, ut ipsa s. codicis effata historice systematico ordine traderent. Quam sane viam cum historice primus aperuit *Huffnagelus*, et post eum alii bene multi, factum est recentiore aevo, ut imprudentius a nonnullis tractaretur, qui eo lubentius mitterent dogmata illa positiva, quae iis videbantur rationi adversari. — Quapropter sui esse officii putabat societas

a) *L. Suringar*, over de Bybelleer van het laatste algemeene Gerigt ter jongsten dage — met den gouden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1804. 252.

G. Benthem Reddingius, over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. pl. 243.

Hagana, quae theologiam exegetico-dogmaticam sedulo excoluit, theologiam biblicam explicare, cum theoreticam, tum practicam, sive doctrinam fidei et morum biblicam (Bybelsche Geloofs- en Zedeleer), non ex universo codice sacro Novi Foederis ductam, verum e singulis Novi Foederis libris separatim. Hisce igitur opportunitas dabatur, dogmaticam et ethicam Iohanneam, Petrinam, Paulinam, Iacobeam explicare, quam si per singulos libros Novi Foederis eundo absolvisset, eo rectius tandem, hisce secum invicem collatis, conscribere potuissent theologiam biblicam Novi Foederis et ethicam biblicam Novi Foederis. Neque tamen hactenus eam absolvere societati licuit, dum etiamnunc in hisce proponendis versetur quaestionibus.

Quippe doctrinam hancce biblicam, dogmaticam aeque ac moralem e Iohanneo evangelio doct. *G. Benthem Reddingius*, ecclesiastes Drenthanus, et ven. *S. D. de Keizer*, ecclesiastes Amstelodamensis; e Pauli orationibus in actis Apostolorum obviis, epistolisque ad Romanos et Galatas; ex epistolis item ad Corinthios; Petrinis porro et Iohanneis, peculiaribus dissertationibus elicuerunt viri ven. *S. D. de Keizer*, *O. van Tricht*, *H. van Heyningen*, ecclesiastes Hollandi, et clar. *B. R.* Baro *de Geer*, theologus Franequeranus [a]); de ceteris nonnullis libris N. F. quaestiones

a) *G. Benthem Reddingius* en *S. D. de Keizer*, Twee Verh. over de Christelyke Geloofs- en Zedeleer, volgens het Evangelie van Iohannes — ieder met den zilveren eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1822. 165 en 222.

S. D. de Keizer, Geloofs- en Zedeleer van Paulus, getrokken uit zyne Redevoeringen in de Hand. der Apostelen en uit zyne Brieven aan de Romeinen en Galatiers — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1817. 307.

proposuerunt moderatores, quae responsa, ad rem idonea, nondum tulerunt.

In singulis hisce dissertationibus plurima insunt, quae item ad rite libros illos sacros interpretandos egregie valent, quae vero simul propriam privamque variorum scriptorum referunt rationem, variamque illam, quam secuti sunt iidem scriptores, ut variis hominibus suam commendarent doctrinam. Ita v. c. Paulus in docendis admonendisque Christianis Romanis et Galatis alia versatus est ratione, quam in Corinthiis edocendis. Quod sane criterium characteristicum inprimis ob oculos habeant scriptores, hocce argumentum pertractantes, necesse est.

III.

Theologia practica,

cum moralis, tum pastoralis.

Est duplex fere theologiae practicae genus sive disciplina. Partim quidem illa refertur ad regundam uniuscuiusque hominis Christiani vitam, quae ethica sive morum doctrina vulgo dicitur; partim refertur ad re-

---

H. van Heyningen en *O. van Tricht*, Twee Verh. over hetzelfde onderwerp — ieder met een' zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 1817. 199 en 238.

B. R. de Geer, Geloofs- en Zedeleer uit de brieven van Paulus aan de Corinthiers — met den zilveren eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1826. 176.

O. van Tricht, Christ. Geloofs- en Zedeleer, uit de brieven van Petrus — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 1809. 134.

O. van Tricht en *S. D. de Keizer*, Twee Verh. over de Christ. Geloofs- en Zedeleer uit de brieven van Johannes — ieder met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 1813.

gundam vitam doctoris et antistitis Christiani in coetibus, quae pastoralis disciplina dicitur. Qua quidem cura pastorali (strictiori sensu ita dicta) homiletica, catechetica, aliisque absolvitur. De utraque illa theologiae practicae parte separatim videamus.

Ethica.

Diversa harum societatum ratio satis superque patuit, cum in argumentorum practicorum, quae pertractanda proponerent, delectu, tum in ipsa pertractandi ratione, quam sequebantur auctores. Sic legatum Stolpianum argumenta fere petiit e doctrina morum philosopho-Christiana, inque philosophas quaestiones de ethica Christiana inquisivit quam maxime. Nec vero minus argumenta pertractavit, quae prae ceteris item Teylerianis placebant, ea nempe, quae ex universa morum doctrina et ex universis legis naturae praeceptis erant ducta.

Ipsius ethices Christianae indolem, rationem, argumentum, praestantiam vindicarunt sua singuli ratione bene multi. — Universe quidem de vi et efficacia diversae gentium indolis in tradenda ethica ita egerunt *A. Matthiae*, *G. de Vos* et *L. G. Bekenn* inter Stolpianos, ut simul causas cum physicas, tum morales huius gentium discriminis indicarent a). — Cuicunque vero divinam ethices Christianae indolem attendenti mirum videatur tot tantaque obstacula et impedimenta summae eius efficacitati fuisse ob-

---

a) *A. Matthiae* Diss. de causis diversae indolis gentium eiusque vi in tradenda doctrina morum — quae praemium reportavit in diss. Legati Stolpiani. 1801. Latine conscripta et typis expressa est disputatio. — Accesserunt *Guilielmi de Vos* de eodem argumento disp. Belgica; et

Ludovici Georgii Bekenn disp. Latina, in eodem volumine obviae.

mota. Hanc igitur causam nequaquam in religionis Christianae vituperium vertendam docuerunt inter Stolpianos *I. C. Schwab*, Prof. phil. Stutgardiae, *D. Hovens*, et *M. Pap Szathmari*, qui simul huic malo medelam afferre et medicinam parare tentarunt a). — Ethicam vero Christianam cum philosopha comparare sibi sumserunt alii. Ita eam cum ipsa philosophorum gentilium doctrina morali componere tentarunt *G. G. ab Oosten de Bruin*, aliique anonymi b), uti et inter Haganos hocce argumentum attigit *L. Valk*, qui philosophorum Graecorum aeque ac Latinorum placita in examen vocavit c). Ipsius vero praestantiam prae philosophia morali vindicarunt *A. Perrenot* et *E. Luzac* d) et anonymus.

---

a) *J. C. Schwab*, disp. qua quaeritur, qui fiat, ut summa religionis Christianae efficacia ad imbuendos virtute animos in paucis tantum eius cultoribus appareat, et quaenam sint huius mali remedia, publice et privatim adhibenda — quae praemium reportavit; Latine conscripta et edita — in disputat. Stolp. de doctrina morali, vol. IV. 1786. — Accederunt Latinae disp. *M. Pap Szathmari* et anonymi; et Belgica *Dan. Hovens*.

b) *G. Guil. ab Oosten de Bruin*, ICtus, de philosophorum gentilium doctrina morali eiusdemque cum Christiana ethica comparatione — quae praemium reportavit — et obvia Latino sermone in de Verh. van het Stolp. Legaat. over de Christ. Zedekunde. I. Bl. 1—138. — Accedunt duae diss. Latinae, et una Belgica, ab anonymis conscriptae. p. 139—275.

c) *L. Valk*, vid. supra pag. 436.

d) *A. Perrenot*, over de volmaaktheid door de Goddelyke Openbaring aan de Zedekunde toegebragt, quae praemium reportavit — obvia in de aangeh. Verh. D. I. 1762. 84. — Accedunt *E. Luzac*, Betoog, hoeveel de Zedekunde volmaakter is geworden door de Goddel. Openbaring — ibidem obvia. 85—140, et anonymi diss. de maioribus, quibus revelata morum disciplina prae philosophia morali gaudet, perfectionibus — ibidem p. 143—242.

Porro vinculum, quod ethicam Christianam intercedit et doctrinam religionis Christianae theoreticam, hodie a multis neglectum, adverterunt Hagani. Ita ethicam Christianam cum doctrina religionis positiva arctissime esse coniunctam, neque igitur nullius esse, quamnam profiteamur fidem, dummodo pie ac sobrie vivamus, quae plurimorum erat id temporis sententia, docuit ven. *Pannebakker* a).

Quodsi vero *ethices* ipsius *argumentum* spectamus, e placitis moralibus ea, quae de Deo legislatore agunt, primo loco a Stolpianis fuerunt pertractata. Scilicet quaesiverant illi de fundamento potestatis divinae legislatoriae, quo obligantur homines, eamque doctrinam maxime e revelatione Christiana ductam cupiebant. Quod sane argumentum repetendum prorsus videtur ex illius aevi conditione, quo philosophi recentiores, eversis sententiis Hobbesii, Spinosae aliorumque in una salubritate legum divinarum, potestatis divinae legislatoriae fundamentum minus feliciter constituerant. Disputationes dederunt praemiumque tulerunt *A. Hulshoff*, *Th. Bosch*, *C. H. Braunius*, *A. Perrenot*, *H. Luising* b). Peculiariter vero in illo argumento ulterius elaborando ita

---

a) *M. Pannebakker*, Practicale Verhand. over den invloed van het geloof aan de geopenbaarde heilleer op de beoefening der redepligten — met den zilveren eerprys bekroond — in de Verhand. van het Haagsche Gen. 1790. II. Bl. 71.

b) *A. Hulzhoff*, Verh. over het regt Gods op de schepselen — bekroond — en de vinden in de Verh. van het Stolp. legaat over de Christ. Zedekunde. D. II. 1766. 86 Bl.

Accedunt 8 dissert., quarum 6 Belgicae, et duae Latinae, de eodem argumento, sive de fundamento potestatis divinae legislatoriae, conscriptae a vir. *Th. Bosch*, *C. H. Braunio*, *A. Perrenot*, *H. Luising* et anonymis — obviae in eodem volumine p. 87 — 571.

versati sunt *I. G. Töllner*, *H. A. Pistorius*, *L. Meyer* et *A. Hulshoff*, ut inquirerent in quaestionem, quae videbatur philosophis theoreticis moralibus, gravissimam, utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, anne vero ita, ut ratio item humana legum divinarum perfectionem perspiciat a).

Placita de hominis natura morali haud minorem praebuerunt disputandi materiem. — Veram indolem et naturam libertatis hominum moralis adumbrarunt, quaeque valent argumenta ad probandum homines libere agere exposuerunt variarum gentium theologi, ad naturae suae vindicandam praestantiam aeque parati. Transylvanus Profr. *Pap de Fagaras*, *Archibald Maclaine*, theol. Dr. Anglo-Brittannus, ecclesiastes Anglicanus inter Haganos, qui notis ad Moshemianae historiae ecclesiasticae versionem Hollandicam inter nostrates inclaruit, et *C. van der Bosch* b). — De obligatione, quae vulgo dicitur, nostra morali inter Haganos egit *Ritsema van*

---

a) *I. G. Töllner*, disquisitio de potestate Dei legislatoria mere arbitria — quae praemium reportavit. — Obvia est Latina haecce disp. in Verh. van het Stolp. Legaat over de Christ. Zedekunde, vol. III. 1770. 50 pag. — Accedunt disput. Latina *H. A. Pistorii*, et duae Belgicae a *L. Meyer* et *A. Hulshoff* conscriptae, obviae in eodem vol. 51—187.

b) *Ios. Pap de Fagaras*, diss. quaestionis, qua in re cernitur moralis hominum libertas et quomodo omnium optime demonstratur nos esse entia libere agentia — quae aureum praemium reportavit. — in Diss. Teylerianis theol. Vol. II. 1783. 45 pp. addita est Belgica versio. — 106 bl. —

Archibald Maclaine, over's menschen zedelyke vryheid. — met den zilveren eerprys bekroond. — en twee Verh. van *Corn. van den Bosch*, en een' ongenoemde over hetzelfde onderwerp. — aldaar te vinden. — bl. 107—347.

Lier, a), deque pretio animae humanae statuendo e doctrina Christiana cl. *Piper*, theologus Griphisvallensis b). — Contra vero politicae notiones, quae e Gallia varias invaserunt, exeunte superiori seculo, Europae regiones, de hominum aequalitate, opportunitatem dederunt Teylerianis inquirendi in veram hominum aequalitatem, inque iura et officia singulorum hominum, quae ex ea ducuntur. Quod sane argumentum gravissimum, quo politicam cum ethica componerent, pertractavit iureconsultus noster celeberrimus, vir clar. Amstelodamensis, *Henr. Const. Cras*, e cuius schola prodierunt iureconsulti et politici principes, tum et clar. *W. L. Brown* (de quo supra) c). — Locum de sensu morali exposuerunt philosophus noster acutissimus *Ioh. Fred. Hennert*, vir clar. Ultraiectinus, *S. I. Hottinger*, Tigurinus, *G. Colonius* et *A. Ledeboer*, nostrates, . . . *Fontaine*, Franco-Gallus, *Ios. Pap de Fagaras*, Hungarus et *I. Ph. Periconia Panormo*, Pataviensis. Est sane observandum gentium Europaearum discrimen in iis, qui versabantur, invitantibus Stolpianis, in explicanda gravissima quaestione, utrum homini innatus sit sensus aliquis moralis, quo diri-

---

a) *H. Ritsema van Lier*, Verh. over des menschen oorspronkelyke verpligting en den aard der gehoorzaamheid, die de zedelyke wet vordert. — met den zilveren eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1791. 40 bl.

b) *T. C. Piper*, Verh. over de onschatbare waarde der menschelyke ziel, naar aanleiding van Luk. 15. — met den zilveren eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1797. 86 bl.

c) *H. C. Cras*, Disp. de hominum aequalitate ac iuribus officiisque, quae inde oriuntur — quae aureum tulit praemium. — Disp. Latine et Belgice prodiit (75 pp. 170 bl.) — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 13. 1793.

W. L. Brown, Proeve over de natuurlyke gelykheid der menschen. — met den zilveren eerprys bekroond — te vinden ald. bl. 171 — 339.

gatur ad dignoscendum bonum et malum, atque ad agendum impellatur a).

Praestantiam legislationis Mosaicae civilis prae illa Solonis et Lycurgi vindicavit vir spectatissimus *Hieronymus van Alphen*, meritis in regunda civitate et republica aeque conspicuus, ac poesi in usum puerorum simplici et venusta; maxime vero scriptis politico-religiosis et dogmatico-religiosis, q. d., quibus praxin Christianam singulis civitatis sociis coaptavit; tum et *Henr. van Voorst*, eccles. Teleio-Baptistarum Zardamensis b).

Porro vero doctrina *de officiis Christianis* opportunitatem dedit plurimis pertractandis argumentis. — Eatenus ethicam Christianam cum politica coniungere studuit summus noster *Crassius*, uti et *P. Verstap* et *Pap de Fagaras*, quatenus demonstrarent nullam esse discrepantiam praeceptorum Christianorum et eorum quae singulis civibus aeque ac principibus competunt c). — Utrum vero

---

a) *I. F. Hennert*, Disp. de sensu morali — quae praemium reportavit. — Obvia est Latine scripta Disp. in Verh. van het Stolp. Legaat voor de Christ. Zedekunde III. 1774. 44.

Accedunt 8 Disp. Latine scriptae de eodem argumento ab *S. I. Hottingero*, . . . *Fontaine*, *G. Colonio*, *Ios. Pap de Fagaras*, *I. F. Periconia Panormo* et tribus anonymis — item et una Belgice *A. Ledeboer*.

b) *Hier. van Alphen*, Over de voortreffelykheid der burgerlyke wetgering van Moses boven die van Lycurgus en Solon. — met den gonden eerprys bekroond in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 9. 1789. 250 bl.

H. van Voorst, en een Ongenoemde, Twee Verh. over hetzelfde onderwerp. — ieder met een' zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 251 — 582.

c) *H. C. Cras*, Disp. qua demonstratur, nullum in ethica Christiana praeceptum esse, quo et singuli cives in commodis suis sequendis, et prin-

dentur officia moralia, hominibus imposita, quae nisi ponatur doctrina immortalitatis vindicari nequeant, indagarunt philosophus Halensis, clar. *Iud. Henr. Iacob*, *D. F. Hauff*, Suevus, *Alex. Benj. Fardon* et *L. G. Bekenn* a). Gravissimum vero argumentum, de quo diu fuit disputatum, de pugna officiorum, deque norma, cui parere, et quam in his sequi oporteat, de consulto pertractarunt doct. *A. I. Deiman*, philosophiae Kantianae quondam in patria nostra vindex, et *A. I. Kanngiesser* b). — Discrimen vero inter bonum ac malum morale aeque aeternum esse ac immutabile, docuit inter Haganos ven. *S. I. van de Wynpersse* c).

---

cipes in republica secundum politices regulas administranda, impediantur — quae tulit praemium — obvia disp. Latine in de Verh. van het Stolp. Legaat over de Chrystelyke Zedekunde. IV. 88. p. 1782.

Accedunt de eodem argumento diss. tres, quarum duae Latine, a *Ios. Pap de Fagaras* et Anonymo; una Belgice a *P. Verstap.* Iun.

a) *L. H. Iacob*, Diss. in qua quaeritur, an sint officia ad quae hominem natura obligatum esse demonstrari nequeat, nisi posita animi immortalitate. — Latine prodiit. — praemium tulit. — obvia in de Verh. van het Stolpiaansch Legaat, quae separatim prodierunt, Leyd. 1790. 26 p.

Accedunt duae Latine diss. de eodem argumento ab *D. F. Hauff*, et *L. G. Bekenn*, et una Belgice ab *A.I. Fardon* conscriptae, et ibidem obviae. p. 26 — 120.

b) *A. I. Deimann*, Verh. over den stryd der pligten, en den algemeenen regel van gedrag by denzelven. — bekroond — in de Verh. van het Stolp. Legaat, Leyd. 1818. 114 Bl.

A. I. Kanngiesser, over hetzelfde onderwerp. — t. a. pl. gedrukt. — 115 — 204 Bl.

c) *S. I. van de Wynpersse*, over het onderscheid tusschen zedelyk goed en kwaad — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1799. — 253 Bl.

Peculiariter vero in virtutibus et vitiis hominum recensendis occupati fuerunt triumviri clar. *W. L. Brown*, *G. Hesselink*, theologus apud Teleio-Baptistas Amstelod., et *I. van Voorst* (de quo supra), qui scepticismum aeque ac dogmatismum, quem dicunt, in rebus religionis ita absurdum et insanum reiecerunt, ut, quaenam media tenenda sit via inter utrumque, indicarent a). Alii Adiaphorismum (Indifferentismum barbare dicunt) religiosum homine ratione praedito indignum docuerunt, ardorem vero, prudentia temperatum, in vero propugnando tuebantur. Ita *Ianus Kops*, id temporis theol. stud. apud Teleio-Baptistas Amstelod., hodieque botanices et oeconomiae ruralis Prof. Traiectinus, tum et *Henr. van Voorst*, eccles. Teleio-Baptista, *Iac. Kuiper* et clar. *Brown* b). — Locum de superstitione ita pertractavit clar. *Seerp Gratama* iurisconsultus, postea vir clar. Groninganus, ut eius cum indolem, tum causam, explicaret, e quibus illa succrescere, maioremque saepius, quam

a) *W. L. Brown*, A Dissertation on the folly of Scepticism, the absurdity of dogmadicing on religions subjects, and the proper medium to be observed bedween these two Extremes — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van Teylers Godg. Genootschap. D. 7. 1787. 58. Dissertatio haec Anglice prodiit, item Belgice sub titulo: over de dwansheid der Treyfelary, de ongerymdheid van het meesterachtig beslissen, en den middenweg tusschen beiden. 110 bl.

G. Hesseling en *I. van Voorst*, Verh. over hetzelfde onderwerp. — iedes met den silveren eerprys bekroond. — t. a. p. 111—330.

b) *Ian Kops*, Verh. over de onverschilligheid en de verstandige yver voor godsdienstwaarheden — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 8. 80 bl.

Henr. van Voorst, *W. L. Brown* en *Iak. Kuiper* over hetzelfde onderwerp. — ieder met den zilveren eerprys bekroond. — t. a. pl. bl. 81—277.

ipsa religio, vim in hominum animos exercere solet, simul vero quae valere possint subsidia optima ad eam in societate civili cum coercendam, tum eruendam exposuit a).

Locum de amore sui, principio universo agendi in homine, pertractandum sibi sumserunt non tantum evangelii nuncii inter Teleio-Baptistas, *I. Brouwer* et *W. Bruin;* verum raro admodum exemplo . . . *Sature*, civis Franco-Gallus, idemque Theophilanthropinorum id temporis societati addictus (1799) b). — Porro de iuris iurandi vera notione, usu atque efficacitate disputarunt extranei *I. C. F. Meister*, Prof. Francofurt. ad Viadrum, et *I. C. Schwab* c).

Universe quidem virtutem probosque mores absque notionibus religiosis et πράξει religiosa dari non posse, docuerunt non theologi tantum, sed item viri docti, qui a literis et iuris studio clarum nomen sortiti sunt. Quales cum summus poeta noster *Rhynvis Feith*, cuius summa fuit vis in excitanda poesi Hollandica, quique eam Deo et virtuti dicabat, idemque philoso-

---

a) *Seerp Gradama*, Verh. over de natuur en de oorraken des Bygeloofs, en de beste middelen, om het te verhinderen of uit te roeyen. — bekroond — in de Verh. van het Stolp. Legaat. Leyd. 1796. afzonderlyk uitgegeven. Waarty gevoegd is eene Verh. van een ongenoemde.

b) *I. Brouwer*, over de Eigenliefde, als het algemeene beginsel van werking in den mensch — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 18. 152 bl.

W. Bruin — Sature, Twee Verh. over hetzelfde onderwerp. — de eerste met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. bl. 153—370.

c) *I. C. F. Meister*, Comm. de iureiurando e doctrina rectae rationis — quae praemium reportavit — obvia in de Verh. van het Stolp. Legaat. Leyd. 1811. — Accedit Disp. *I. C. Schwab*, de eodem argumento. — Utraque Latine scripta est diss.

phus Christianus; tum clar. *I. M. Kemper*, iurisconsultus clar. Lugd. Bat., cuius summa fuerunt in patriam merita, quo tempore Napoleontis iugum ipsi excuterent nostrates. Hisce accessit *I. Brouwer*. Videbatur vero illud argumentum eo gravius, quo plures id temporis virtutis πρᾶξιν ab ipsa religione secernere volebant, ἀπιστίας vi inducti a).

Alius prorsus generis fuerunt disputationes argumenti ethici, quae a societate Hagana fuerunt editae. Haec cum sibi proposuisset religionis Christianae doctrinam ita tueri, ut simul practicis inserviret popularium usibus; proposuit quaestiones non tantum a doctioribus explicandas, verum praeterea locum dedit dissertatiunculis, brevioribus illis, asceticis aeque ac practicis, quo magis in hominum animis religionis Christianae causam vindicaret. — Sic codicem sacrum legendum populo populariter commendarunt cum *I. Engelsma Mebius* et *W. B. Ielgersma*, tum et *I. van Heusden*, quo tempore ἀπιστίας vi codicem sacrum negligerent multi, viamque et rationem indicarunt, qua in eo versandum sit, ut veritas divina rite intelligatur et practice commendetur. Simul vero codicem sacrum normam fidei et virtutis praebere singulis hominibus, docuit *P. Heman.* — Quodnam vero sit pretium religionis e vulgo hominibus, et qua via illis de pretio religionis Christianae persuaderi possit, iu-

---

a) *Rh. Feith*, Godsdienst begrippen en praktyken noodig voor deugd en goede zeden, vooral by een vryeren regeringsvorm, ook by de beste menschelyke voorzorgen en hulpmiddelen van wetgeving, beschaving en opvoeding. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 20. 1802. 212. bl.

I. Brouwer en *I. M. Kemper*, Twee Verh. over hetzelfde onderwerp. — ieder met den zilveren eerprys bekroond. — t. a. p. bl. 213 — 566.

staeque illis commendari notiones, exposuit *H. R. van Lier.* — Cultum porro sacrum nequaquam negligendum, sed vero sedulo colendum docuit D. *Boing*, aliaque opportunitate de conventibus Christianorum sacris rite frequentandis monuerunt *C.* et *C. S. Hurau*, *T. Reneman* et *M. Eppens.* Cultum vero sacrum privatum sive domesticum Christianis commendavit, et quomodo rite instituatur, docuit ven. *S. Kam.* Ab abusu nominis divini avocavit populari scripto ven. *I. van Eyk.* — Qualem denique afferat utilitatem veramque voluptatem vita Deo dicata, docuerunt *F. T. Schmidt* et *I. G. Engels*, et quatenus aevi sui moribus sese accommodare Christianum hominem deceat, exposuit *C. S. Hurau*, neque gravia esse vel difficilia praestitu officia Christiana, monuit clar. *E. Tinga.* — De patientia, Christianis commendanda, de vi fidei Christianae in obeundis officiis socialibus; et quomodo ad mortem obeundam praeparari nos oporteat, et quaenam sit doctrina C. I. de cognoscendis in vita futura, quos hic cognovimus, dissertatiunculis practicis docuerunt viri ven. *Boot*, *Kam*, *Hulshoff*, *van den Broek*, item et *A. Kerkhoff*, catecheta Ultraiectinus a).

---

a) Occurrunt dissertationes, quarum hacce §. titulos referemus in Verh. van het Haagsche Gen. iis, quibus annotavimus annis.

I. Wigeri, over de Kracht der waarheid in het erkennen der goddel. Openb. — met den gonden eerprys bekroond. — 1789.

I. Engelsma Mebius, *W. B. Ielgersma*, Verh. ter aanbeveling van het lezen der H. Schrift en aanwysing der regte wyze van hetzelve tot regt verstand en troostvolle bevestiging der waarheid. 246 bl. — Aan deze Verh. is de gonden eerprys toegekend. — Een zilveren eerprys aan de Verh. van *Iak. van Heusden*, over hetzelfde onderwerp. 78. — in de aangeh. Verh. 1798.

P. Heman, over de H. Schrift, als regel en voor-

Uti hi argumenta moralia, ita alii exempla virorum piorum practicos in usus exposuerunt. Sic Abra-

---

schrift van geloof en wandel — met den zilveren eerprys bekroond — in de aangeh. Verh. 1792. 43 bl.

H. Ritsema van Lier, over de beste middelen, om den gemeenen man het belang van den godsdienst te doen gevoelen, en ter verkryging van regtmatige begrippen bevorderlyk te zyn. — met den gonden eerprys bekroond. — 1792. 72 bl.

D. Boing, Aansporing tot eene naarstige bywoning van den Openb. Godsdienst — met een zilveren eerprys bekroond. — 1798. 78 bl.

C. Hurau, *C. S. Hurau*, *T. Reneman* en *M. Eppens*, Verh. over de gemeenzame byeenkomsten der Christenen. — uit vier Verh. ieder met een' zilveren eerprys bekroond, opgemaakt. — 1797. 64.

S. Kam, over den huisselyken godsdienst — met een zilveren eerprys bekroond. 1801.

I. van Eyk, over het misbruik van Gods naam — met een zilveren eerprys bekroond — 1798. 58 bl.

F. T. Schmidt, over het nut en vermaak van een godsdienstig leven. — met een zilveren eerprys bekroond. — 1794. 32 bl.

I. G. Engels, over hetzelfde onderwerp. — met een zilveren eerprys bekroond. — 1794. 43 bl.

C. S. Hurau, Hoe schikt zich een Christen naar de wereld. — met een zilveren eerprys bekroond. — 1805. 52.

E. Tinga, over de gemakkelykheid der Evangelische pligten of den godsdienst van Iesus. — met een zilveren eerprys bekroond. — 1794. 47 bl.

D. Boot, over den waren aard en voortreffelykheid van de Christelyke gelatenheid, en hoe die van ongevoeligheid onderscheiden is — met een zilveren eerprys bekroond. — 1800. 36 bl.

S. Kam, over den heilryken invloed van het opregt geloof in I.C. op de waarneming van ons dagelyks beroep. — met den zilveren eerprys bekroond. 1804. 42 bl.

W. van Oosterwyk Hulshoff, over het wederzien — met den zilveren eerprys bekroond. — 1794. 30 bl.

C. A. van den Broek, *A. Kerkhoff*, Twee Verh. over

hamum, patrem familias; Iosephi erga parentes amorem imitandos proposuerunt clar. *Regenbogen* et *W. van Oosterwyk Hulshoff;* Iesum vero exemplar prudentiae et candoris proposuit *W. Beekhuis* a).

Posteriori vero tempore a scriptis hisce ascetico-popularibus abstinuit societas, prudenter animadvertens ad hodiernam conditionem, e symboli sui vi, esse instituendam societatis rationem. Iam enim aliis societatibus v. c. missionariis, ceterisque, postea institutis, haecce videbantur relinquenda.

Theologia pastoralis.

Ipsum harum societatum institutum vix ferebat, ut varia pertractarentur argumenta pastoralia. Pauca, nec nisi in Haganis dissertationibus, occurrunt. Quo tempore enim, exeunte aevo praeterito, doctorum in coetibus Christianis patriis numerus minor exsisteret, quam par erat, alios ad obeundum illud munus excitare studuit societas; quapropter muneris sacri evangelici praestantiam exponendam, invitante synodo Hollandica meridionali, proposuit. Ingenti numero allata fuere responsa. Praemium tulerunt viri ven. ecclesiastae Leovardenses, qui communi opera laborarunt, *Alb. Brink*, theologus in catecheticis meritissimus, et *Thomas Hoog*, qui postea eccles. Roterodamensis, diu societatis moderatori-

---

de regte betrachting des doods, voorgesteld en aangeprezen. — ieder met een' zilveren eerprys bekroond. — 1806. 69 en 62 bl.

a) *I. H. Regenbogen*, Abraham als Vader des Huisgezins ter navolging voorgesteld. — met den zilveren eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1798. 52 bl.

W. van Oosterwyk Hulshoff, Iosephs kinderliefde — met den zilveren eerprys bekroond. t. a. p. 1794. 44 bl.

W. Beekhuis, I. C. een voorbeeld van voorzigtigheid en opregtheid, behoorlyk vereenigd. — met een' zilveren eerprys bekroond. t. a. p. 1804. 109.

bus fuit adscriptus; tum et viri ven. *Com. Swaving*, *Adriani* et *Boing*, de quibus supra a). Porro de argumento apologetico-catechetico egit, i. e. quomodo ipsa institutio catechetica sit instituenda, quo rectius pueri ab erroribus vacui reddantur, *M. Eppens*, ecclesiastes Leovardensis b).

IV.

Theologia historica.

Apologetica.

Accedimus tandem ad eam theologiae partem, quae in argumentis pertractandis historicis versatur, quae minimam constituit harum disputationum partem. Quippe societas Stolpiana nullas tulit, ex instituti sui ratione, dissertationes historicas; Hagana non nisi paucas; plures vero Teyleriana, quibus accedunt duae disputationes, quae cum iure ecclesiastico arctam habent necessitudinem.

Et primum quidem huc referri possint labores historico-exegetici, quos instituerunt Hagani. Ita *Folmer*, vir ven., qui quatenus notio de pueritia generis humani sit admittenda, primis nostrae stirpis tem-

a) *A. Brink* en *Th. Hoog*, over de Voortreffelykheid der Evangeliebediening, ter aanmoediging van iongelieden van goeden huize — met den gonden eerprys bekroond. — 1793. 126 bl.

C. Swaving, over hetzelfde onderwerp. — met den gonden eerprys bekroond. t. a. p. 155 bl. en 2 Bylagen uit de Verh. van de Heeren *Adriani* en *Boing*.

b) *M. Eppens*, over de beste manier, om de Christelyke ieugd in de geopenbaarde geloofs — en zedeleer zoo te onderwyzen, dat zy al vroeg tegen de verleiding der dwalingen dezer eeuw gesterkt en beveibigd worden. — met den zilveren eerprys bekroond. — 1800. 152 bl.

poribus, ex iis quae refert sacer codex Vet. Foederis, exposuit a). Ita *Dahlerus*, licet brevius, historiam gentium item et codicis s. explicare tentavit e Chronicorum libris; itemque ipse uberius in eo versatus sum in illustranda gentium historia e Danielis libro; de utroque supra diximus b).

Propius vero ad ipsam theologiam historicam accedunt eae dissertationes, quae ad ipsam pertinent historiam ecclesiae et dogmatum.

Iudaeorum fata post Iesum mortuum adumbravit cl. *L. Suringar*, theol. Lugduno-Batavus, et ex iis argumentum duxit ad probandam doctrinae evangelicae veritatem divinamque indolem c).

Origo religionis Christianae potissimum advertit Teylerianos, quo tempore deistae et naturalistae, religionem oppugnantes et evertere studentes Christianam, originem eius divinam denegarunt. — Ita quidem historice in originem religionis Mosaicae ac Christianae inquisivit clar. *I. F. van Beeck Calkoen*, qui philosophus acutissimus et astronomus Lugduno-Batavus et Rheno-Traiectinus, summa erga Deum pietate sese commendabat. Hic sententias diiudicavit deistarum, maxime Dupinii et Volneyi, qui religionis Christianae, omnisque omnino patefactae doctrinae fontes indicarunt humanos, quique

---

a) *L. B. Folmer*, Over de Kindschheid des menschdoms in de eerste tyden der wereld. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1807. 410 bl.

b) D. Dahleri meumque laborem historicum supra citavi. Vid. Theol. Exegetica.

c) *L. Suringar*, Verh. over de waarheid en goddelykheid der Evangelieleer, betoogd uit de lotgevallen der Ioodsche natie, na den dood van Iesus. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verhand. van het Haagsche Gen. 1809. 358.

elementa viresque physicas huius universi, aut phaenomena ab astronomis relata, mythosque originem praebuisse huic religioni statuerent. Cui sane sententiae diiudicandae acutissimus ipse philosophus Christianus par erat habendus a). — Quos vero alii postea fontes habuerunt religionis Christianae humanos, ne hos intactos reliquerunt viri docti, a Teylerianis excitati. In his summus noster *Borgerus*, item et clar. *van Hengel* sententiam ab Eberhardo in libro: Geist des Urchristenthums expositam oppugnarunt, doctrinam religionis, a Iesu et apostolis traditam, e coniuncto humanitatis cultu orientalium et occidentalium tanquam ex fonte fluxisse b).

Haec de religionis Christianae origine. — Ipsam religionis Christianae propagationem e divino instituto vindicarunt, historice probarunt, simulque dubia sustulerunt adversus eam eiusque rationem minus perfectiorem mota, viri doct. *I. W. Statius Muller*, ecclesiastes Amstelod. et *N. G. van Kampen*, hodieque litterarum patriarum in Athenaeo Amstelodamensi professor, auctor historiae: Geschichte von Niederland, quam historiae gentium Europaearum inseruerunt cl.

---

a) *I. F. van Beeck Calkoen*, de ware oorsprong van den Mosaischen en Christelyken godsdienst, onderzocht en aangewezen ter wederlegging van het werk van Dupin: origine te tous les cultes, F. V. met den gonden eerprys bekroond. — in Teylers Godg. Genootschap. D. 19. 1800. 192 bl.

b) *E. A. Borger*, Disputatio (qua censetur sententia I. A. Eberhardi) de origine et nativa indole religionis Christianae. — quae aureum tulit praemium. — in de Verhand. van Teylers Godgel. Gen. D. 26. — Disput. prodiit Latine. 183 pp. 1815.

W. A. van Hengel, over het gevoelen van Eberhard wegens den oorsprong van het Christendom — met den zilveren eerprys bekroond — t. a. p. 184—282.

Heeren et Ukert a). — Qualis vero fuerit ἀπιστία Iudaeorum erga Messiam, et quaenam fuerint Iesu cum ἀπίστοις illis agendi ratio, historice adumbravit clar. *Möller*, quo rectius indicaret, quaenam sit a nobis instituenda ratio ad persuadendum nostri aevi ἀπίστοις b). — Posteriorem vero propagationis historiam illustrare studuit *I. Haafner*, disputatione de societatibus missionariis, quibus eas aeque ac ipsas hodieque institutas missiones diiudicavit. Plurimis vero magnopere displicuit Haafnerus, hypotheses minus probandas edens, et minus iuste, uti illis videbatur, iudicans de ipso missionum instituto; qua de re ipsi monuerunt in praefatione Teylerianae societatis moderatores c). — Qua vero ratione optime instituatur religionis Christianae inter Muhammedanos propagatio, explicare tentavit cl. *I. A. Lotze* d).

---

a) *I. W. Statius Muller*, over de uitbreiding des Christendoms, als oorspronkelyk door God bedoeld, en in hoe verre dit doel is bereikt — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 23. 1809. 260.

N. G. van Kampen, over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond. — t. a. p. 261—534.

b) *A. W. P. Möller*, over de oorzaken, kenmerken en gevolgen van het ongeloof der Ioden omtrent den Zaligmaker, de handelwyze van hem en zyne Apostelen omtrent die ongeloovigen, en het voorbeeld daaruit door ons te ontleenen — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1795. 230.

c) *I. Haafner*, over het nut der Zendelingen en zendeling genootschappen. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 22. 1807. 296 bl.

d) *I. A. Lotze*, over de middelen ter uitbreiding van het Christendom onder de Muhammedanen — met den zilveren eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1820. 42.

Societatis Christianae conditionem, quo tempore Muhammedes exstitit, adumbrarunt *M. Pap Szathmari*, *Ieron. de Bosch*, *P. A. C. Hugenholtz*, *V. Slothouwer*, simul indicantes, quatenus valuerit illa ad huius doctrinam propagandam a).

Porro vero protestantium principium, quo sentiendi et iudicandi libertas in rebus religionis unicuique competit, exposuerunt et ad crisin vocarunt cl. *Paulus van Hemert* (de quo supra) et viri ven. *I. Kuiper*, *W. B. Ielgersma*, *W. de Vos* et *P. Weiland* b). — Nuperrime vero ipsum principium, quo nitebatur seculo 16. protestantismus, quale fuerit, quatenus variae protestantium familiae illius tenaces fuerint, et quaenam nobis imponat officia ad vindicandam protestantismi indolem, promovendumque illius incrementum, docuerunt ven. *L. Weydmann*, ecclesiastes prope Wormatensem urbem Teleio-Baptista, et *M. Schaaf Gratama*, ICtus Groninganus; ita tamen ut ille fidem gratiae divinae per I. C. habitam, unicum fundamentum salutis humanae, haberet principium reformationis; hic vero principium statueret ipsam conditionem gentium moralem ac religiosam maturescentem b). — Nuper vero reformatores ipsos

a) *M. Pap Szathmari*, over den Staat van het Christendom by de opkomst van Muhammed. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godg. Gen. D. V. 1785. 88.

Ier. de Bosch, *P. A. C. Hugenholz*, *Val. Slothouwer*. Drie Verh. over hetzelfde onderwerp. — ieder met een zilveren eerprys bekroond. t. a. p. 89 — 283.

b) *P. van Hemert*, over den grondregel der Protestanten, of het regt op — en de verpligting tot eigen onderzoek in den godsdienst. — met den 'gonden eerprys bekroond — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. XI. 1791. 180 bl.

I. Kuiper, *W. B. Ielgersma*, *W. de Vos* en *P. Weiland*. Vier Verh. over hetzelfde onderwerp. — elk met een zilveren eerprys bekroond — t. a. p. bl. 181 — 624.

c) *L. Weydmann*, Verh. over het beginsel der Kerk-

eorumque indolem et studia moralia adversus Romano-Pontificios plurimos vindicare studuit clar. *B. R. de Geer*, theologus Franequeranus, exposita vi, quam indoles moralis, singulis propria, in eorum agendi rationem habuit a).

Doctrinam de ecclesia Christiana, a Iesu et apostolis traditam exegetice exposuit cl. *N. C. Kist*, theologus Lugduno-Batavus, qui exegetico huic labori historicum superstruxit, quo ad hanc Iesu doctrinam redigere instituit varias Christianorum cum antiquiores, tum recentiores societates, variaque illarum instituta, regiminis rationem, cum civitate vinculum, cultus publici rationem, et doctorum antitistumque officia; quo tutius duceretur ad ea, quae nostris temporibus sunt scitu necessaria b).

Quae vero fuit recentioris orbis et societatis Christianae conditio, haec opportunitatem dedit duabus disputationibus historico-theologicis. Altera vim exposuit et efficacitatem, quam habuerunt a fine inde praeteriti seculi fata gentium politica et notiones earum cum philosophae, tum theologicae in moralem et religiosam gentium conditionem, auctore clar. nostro *Kempero*, ICto philosopho Leydensi c). Altera vero, ra-

hervorming in de zestiende eeuw — met den gouden eerprys bekroond — in de Verh. van Teylers Godg. Gen. D. 31. 1832. 90.

M. Schaaf Gratama, Verh. over hetzelfde onderwerp — met den zilveren eerprys bekroond. — t. a. p. 113 bl.

a) *B. R. de Geer*, Verh. over de zedelyke karakters der Hervormer's en derzelver invloed op de Hervorming. — met den gouden eerprys bekroond. — in de Verh. v. h. Haagsche Gen. 1831.

b) *N. C. Kist*, Verh. over de Christelyke kerk op aarde volgens het onderwys van Iesus en de Apost. en de Geschiedenis. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Gen. D. 30. 1831. 322 bl.

c) *I. M. Kemper*, Proeve over den invloed der Staatkundige gebeurtenissen en der godsdienstige en wysgeerige begrippen, sedert ruim 25 iaren

tione habita hodiernae conditionis, qua versatur potissimum in Germania religio, in mysticismum hodiernum inquisivit. Data enim a societate opportunitate, de mysticismi recentioris indole, causis et vi, tum et de medicina illi paranda egit. Simul vero docuit, quatenus sensuum vis in re religionis rationi succurrere, eiusque locum tenere possit. Auctor disputationis huius philosophohistorico-theologicae fuit celeb. noster *Borgerus* a). Tandem conditionem moralem gentium recentiorum cum antiquarum gentium virtute historice comparatum ivit clar. *N. G. van Kampen* (de quo supra) eo inprimis consilio, ut inde efficeret, quid hactenus sit religioni Christianae tribuendum b).

Desinamus in disputatione, quae iuris ecclesiastici est. Namque praeter illam Kistii disputationem (de qua supra), quae magnam partem versatur in argumento iuris ecclesiastici hodierni, in regiminis ecclesiastici ratione, cum constituta, tum constituenda, in illa disciplina pertractanda universa versatur disputatio de indole et limitibus efficacitatis, quam exercet imperium civile in religionem et ecclesiam. Quaestionem hancce, gravissimam sane, quo tempore ipsa rerum politicarum in patria nostra conversio multis persuasit vinculum esse solvendum, quod inter ci-

op de ware verlichting in het godsdienstige en Zedelyke der Volkeren van Europa. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godg. Gen. D. 28. 1818. 70 bl.

a) *E. A. Borger*, Disp. de mysticismo. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van Teylers Godg. Gen. D. 29. 1819. 148. Latine edita est a Teylerianis haecce disp., quae Germanice deinceps est versa ab *E. Stange*, Altonae, 1826, qui deinceps edidit librum: Ueber Schwärmerei, Chr. Mysticismus und Proselytenmacherei. — Ein Anhang zum Borgerischen Mystic. Alt. 1827.

b) *N. G. van Kampen*, Vergelyking van de deugd en het geluk der oude en hedendaagsche Volken. — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godgel. Genootschap. D. 24. 438.

vitatem ecclesiamque habebatur antea in republica nostra (quae protestantismo et reformatione nitebatur), sua singuli pertractarunt ratione *R. van Rees*, *G. Hesselink*, *R. Feith* et *G. Rogge* a).

Apologetica.

Quod fuit consilium utriusque societatis, cum Teylerianae, tum Haganae, ut tuerentur religionem Christianam, flagitavit, ut plurimae, quas recensuimus, disputationes apologeticam rationem ob oculos haberent. Neque igitur peculiarem classem constitueremus apologeticorum scriptorum, nisi nonnulla superessent scripta, quae prorsus sunt apologetica; de quibus igitur in recensenda theologia historica peculiari loco nobis est agendum.

Harum enim plurima sunt historico-apologetica. Quippe haud mirum ab eo fere incepisse Haganos, qui iam a. 1788 disputationem clar. *Theoph. Coel. Piperi*, theologi Griphisvallensis, praemio ornarunt, qua antiqui aevi obtrectatores et adversarios doctrinae Christianae cum recentioribus comparavit b). Providam vero Dei curam in eo venerandam docuit doct. Hungarus *Pap Szathmari*, quod ipsa pugna, quam adversus doctrinam Christianam inierunt adversarii, saepe valuerit ad eam cum illustrandam, tum confirmandam c). Porro vero aliam historico-apologeticam disputationem conscripsit ven. *A. Hulshoff*, qui causas explicuit, quibus factum

a) *R. van Rees*, over den betamelyken invloed van het burgerlyk bestuur op zaken van godsdienst, deszelfs aard en uitgestrektheid — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godg. Gen. D. 17. 1797. 226 bl.

G. Hesselink, Mr. *R. Feith* en *C. Rogge*, over hetzelfde onderwerp. — ieder met een' zilveren eerprys bekroond — t. a. p. bl. 227 — 534.

b) *T. C. Piper*, Verh. over de overeenkomst en het verschil tusschen de vivegere en latere Bestrydere van den Christelyken godsdienst. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1788. 425. Latine et Belgice prodiit haecce dissert.

c) *M. Pap Szathmari*, over het nut van de bestryding der Christelyke leer tot hare opheldering en be-

sit, ut scripta summam nacta fuerint auctoritatem multisque placuerint, quae religionem divinitus patefactam oppugnarent infringerentve a). Denique Mosen ipsumque Iehovam et Iesum Christum vindicare studuit ven. *Fokko Liefsting*, inprimis adversus auctorem deistam, qui Painii vestigia secutus disquisitionem dederat philosopham de religione et theologia inprimis Iudaeorum b). — Tandem hisce disputationibus historico-apologeticis una adiungatur dogmatico-apologetica popularis, qua ven. *Ledeboer* et *Beusekamp* evangelii adversariorum vim frangere tentarunt in doctiores homines, sanioribus datis consiliis c).

Observandum vero est in argumentis hisce plane apologeticis occupatos potissimum fuisse Haganos primo, quo viguit societas, tempore. Postea vero argumenta apologetica illa pertractanda proposuerunt, quae arctius erant coniuncta cum aliis disciplinis exegeticis, dogmaticis, practicis, historicis, de quibus singulis suo loco diximus.

Hisce supersederemus referendis scriptis theologicis a societatibus Hollandicis ab exeunte fere aevo superiori editis (nonnullis exceptis dissertationibus Stolpianis, quae prius prodierunt), nisi superessent orationes publice habitae a moderatoribus societatis Haganae in conventibus sociorum annuis, quarum igitur catalogum adiungere lubet. Habitae illae fuerunt quotannis ab anno inde 1787. ad annum usque 1821., quo haberi illae desierunt.

vestiging — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1790. 371 bl. Item Latine aeque ac Belgice prodiit haec dissert.

a) *A. Hulshoff*, over de voornaamste oorzaken van den opgang van Schriften, die de bestryding van den geopenbaarden Godsdienst ten doel hebben.

b) *F. Liefsting*, De eer van Moses, van Iehova en Iesus Christus verdedigd, tegen den Schryver der philosophische onderzoekingen over de Godgeleerdheid — met den zilveren eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1801. 202.

c) *H. I Beusekamp* en *A. Ledeboer*, Twee verhandelingen over de Behoedmiddelen tegen den schadelyken invloed van de Schriften der bestryderen van de Christelyke Openbaring. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1785. 155 en 56 bl.

vitatem ecclesiamque habebatur antea in republica nostra (quae protestantismo et reformatione nitebatur), sua singuli pertractarunt ratione *R. van Rees*, *G. Hesselink*, *R. Feith* et *G. Rogge* a).

Apologetica.

Quod fuit consilium utriusque societatis, cum Teylerianae, tum Haganae, ut tuerentur religionem Christianam, flagitavit, ut plurimae, quas recensuimus, disputationes apologeticam rationem ob oculos haberent. Neque igitur peculiarem classem constitueremus apologeticorum scriptorum, nisi nonnulla superessent scripta, quae prorsus sunt apologetica; de quibus igitur in recensenda theologia historica peculiari loco nobis est agendum.

Harum enim plurima sunt historico-apologetica. Quippe haud mirum ab eo fere incepisse Haganos, qui iam a. 1788 disputationem clar. *Theoph. Coel. Piperi*, theologi Griphisvallensis, praemio ornarunt, qua antiqui aevi obtrectatores et adversarios doctrinae Christianae cum recentioribus comparavit b). Providam vero Dei curam in eo venerandam docuit doct. Hungarus *Pap Szathmari*, quod ipsa pugna, quam adversus doctrinam Christianam inierunt adversarii, saepe valuerit ad eam cum illustrandam, tum confirmandam c). Porro vero aliam historico-apologeticam disputationem conscripsit ven. *A. Hulshoff*, qui causas explicuit, quibus factum

a) *R. van Rees*, over den betamelyken invloed van het burgerlyk bestuur op zaken van godsdienst, deszelfs aard en uitgestrektheid — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van Teylers Godg. Gen. D. 17. 1797. 226 bl.

G. Hesselink, Mr. *R. Feith* en *C. Rogge*, over hetzelfde onderwerp. — ieder met een' zilveren eerprys bekroond — t. a. p. bl. 227 — 534.

b) *T. C. Piper*, Verh. over de overeenkomst en het verschil tusschen de vivegere en latere Bestrydere van den Christelyken godsdienst. — met den gonden eerprys bekroond — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1788. 425. Latine et Belgice prodiit haecce dissert.

c) *M. Pap Szathmari*, over het nut van de bestryding der Christelyke leer tot hare opheldering en be-

sit, ut scripta summam nacta fuerint auctoritatem multisque placuerint, quae religionem divinitus patefactam oppugnarent infringerentve a). Denique Mosen ipsumque Iehovam et Iesum Christum vindicare studuit ven. *Fokko Liefsting*, inprimis adversus auctorem deistam, qui Painii vestigia secutus disquisitionem dederat philosopham de religione et theologia inprimis Iudaeorumb).— Tandem hisce disputationibus historico-apologeticis una adiungatur dogmatico-apologetica popularis, qua ven. *Ledeboer* et *Beusekamp* evangelii adversariorum vim frangere tentarunt in doctiores homines, sanioribus datis consiliis c).

Observandum vero est in argumentis hisce plane apologeticis occupatos potissimum fuisse Haganos primo, quo viguit societas, tempore. Postea vero argumenta apologetica illa pertractanda proposuerunt, quae arctius erant coniuncta cum aliis disciplinis exegeticis, dogmaticis, practicis, historicis, de quibus singulis suo loco diximus.

Hisce supersederemus referendis scriptis theologicis a societatibus Hollandicis ab exeunte fere aevo superiori editis (nonnullis exceptis dissertationibus Stolpianis, quae prius prodierunt), nisi superessent orationes publice habitae a moderatoribus societatis Haganae in conventibus sociorum annuis, quarum igitur catalogum adiungere lubet. Habitae illae fuerunt quotannis ab anno inde 1787. ad annum usque 1821., quo haberi illae desierunt.

vestiging — met den gonden eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1790. 371 bl. Item Latine aeque ac Belgice prodiit haec dissert.

a) *A. Hulshoff*, over de voornaamste oorzaken van den opgang van Schriften, die de bestryding van den geopenbaarden Godsdienst ten doel hebben.

b) *F. Liefsting*, De eer van Moses, van Iehova en Iesus Christus verdedigd, tegen den Schryver der philosophische onderzoekingen over de Godgeleerdheid — met den zilveren eerprys bekroond. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1801. 202.

c) *H. I Beuseckamp* en *A. Ledeboer*, Twee verhandelingen over de Behoedmiddelen tegen den schadelyken invloed van de Schriften der bestryderen van de Christelyke Openbaring. — in de Verh. van het Haagsche Gen. 1785. 155 en 56 bl.

Orationes theologicae.

1787. *J. Heringa*, Eccl. Haganus, Schets van de verderfelyke pogingen des ongeloofs ten onzen tyde tegen het Christendom. — met een Verslag van den oorsprong en inrigting des Genootschaps.

1804. — Schriftmatig onderzoek: welk belang wy hebben by de regte kennis van Christus Iezus onzen Heer, en hoe wy ons jegens Hem moeten gedragen.

1788. *J. W. Te Water*, theol. prof. Lugduno-Batavus, Over de wyze der bevestiging en verdediging van den Christelyken Godsdienst, zooverre die verschillen moeten, naar mate de wyze, waarop de waarheden van denzelven bestreden worden, verschilt van die der vorige tyden.

1806. — Bedenkingen over het naams verband tusschen Opregtheid en Voorzigtigheid in Godsdienstige zaken.

1789. *A. van Assendelft*, eccl. Lugduno-Batavus, Betoog, dat de vroegere en latere aanvallen tegen het Christendom en deszelfs byzondere Leerstukken, niet strydig zyn met de Goddelyke Wysheid.

1795. — Over de eenvoudigheid der eerste Christenen, inzonderheid med opzigt tot de Geloofsleer des Evangeliums, en de wezenlyke leerstukken van de Christelyke belydenis.

1805. — Over de ligtzinnigheid onzer eeuw, in het behandelen der wezenlyke waarheden van de Goddelyke Openbaring, en dezzelver voorname oorzaken en nadeelige uitwerkselen.

1790. *D. A. Regubeth*, eccl. Haganus, Over de redenen ter bemoediging, die den vriend der Waarheid in dezen tyd van tegenstand en ondermyning overblyven.

1791. *M. Rummerink*, eccl. Dordracenus, Over het diep en zich ver verspreidend kwaad, hetwelk in

het byzonder de hedendaagsche aanvallen tegen den Christelyken Godsdienst, verwekken.

1797. — Over J. C., beschouwd als den hoofdinhoud van de Geschiedenis der wereld, zoo verre die in den Bybel vervat is; en overzulks overwaardig de opmerking van hen, tot welken de kennis van zynen Naam en van den Bybel komt.

1792. *H. Mentes*, eccl. Amstelodamensis, Over het onberekenbaar groot belang der Christenen in de onwrikbare vartheid van die waarheden, tegen welke de listige aanvallen, ook in onzen tyd, wel het allermeest zyn ingerigt.

1800. — Over den welgeplaatsten en welbestuurden yver voor de Waarheid, in de zaak van den Godsdienst.

1808. — Over den krachtigen en heilzamen invloed der Godzaligheid op de erkentenis der Waarheid, in de Leere van Geloof en Godsdienst, ter beveiliging tegen alle verleiding tot eenige schadelyke dwaling.

1793. *Herm. Royaards*, theol. prof. Rheno-Trajectinus, quem patrem habui carissimum! — † 1825., Over de liefde der waarheid, als het zekerste behoedmiddel tegen de dwalingen in de Leere van den Godsdienst.

1799. — Over de verkeerdheid en het gevaar dier denk- en leerwyze, waardoor men de Instellingen en Plegtigheden van het Christendom schynt te willen behouden, en echter dezelve geheel naar den natuurlyken Godsdienst verklaart en vormt.

1807. — Betoog, dat het Christendom zonder daadzaken niet bestaat, maar met dezelve op het naauwste verbonden is, en dus geheel verwalt, wanneer de Heilige Gebeurtenissen worden uit het oog verloren.

1816. — Antwoord op de vraag: waarom verdedigen wy de waarheden van den Christelyken Godsdienst.

1801. *J. B. Noordink*, theol. doct. et eccl. Haganus, Over de vraag: hebben de werkzaamheden van deze Maatschappy inderdaad iets bygedragen, om de zaak van het Christendom te bevestigen en te verdedigen.

1809. — Betoog, dat het Christendom, of de Christelyke Godsdienst, in deszelfs Waarheid en Goddelykheid erkend en geëerbiedigd wordt door het gezond verstand en de ware Wysbegeerte.

1817. — Over het eerbietig geloof van het Goddelyk gezag van Iezus Christus, in de belydenis en verdediging der waarheid.

1802. *Th. Hoog*, eccl. Roterodamensis, Over Iezus Christus, beschouwd als het beste Voorbeeld, hetwelk wy in het bestryden der dwalingen, in de zaak van den Godsdienst, volgen kunnen.

1810. — Gedachtenisviering van des Genootschaps vyfentwintigjarig bestaan, en aanwyzing van het belang van deszelfs voortduring; en aanmoediging, om met vernieuwden yver voort te werken, ter verdere bereiking van hat doel, waartve hetzelve is opgerigt.

1818. — Aanwyzing, hoe de Christelyke Godsdienst, by al de ongunstige beoordeelingen, die dezelve ondergaan heeft, niets van zyne innerlyke waarde verliest, en hoe dit ons den waarborg verstrekt, dat hy eenmaal boven alle verdenking heerlyk zegepralen zal.

1803. *J. H. van de Wynpersse*, eccl. Haganus, Aanpryzing eener welbestuurde liefde tot het Oude, in de zaak van den Godsdienst.

1811. *J. van Voorst*, theol. prof. Lugduno-Batavus, Over eenige grondstellingen, die by de voortgezette verdediging van den Christelyken Godsdienst, naar het blyvend doel des Genootschaps, moeten vaststaan, en over de grondregels, die

daarby voornamelyk behooren in acht genomen te worden.

1819. *J. van Voorst*, theol. prof. Lugduno-Batavus, Over de steeds voortdurende behoefte van regte Bybelkennis, by alle in dezen tyd gunstig geoordeelde verschynselen.

1813. *E. Kist*, eccl. Dordracenus, Over den invloed van de nederigheid des harte op de erkentenis der waarheid.

1820. — Over het wonderbare en buitengewone in de geschiedenis van Iezus, beschouwd als een uitgestrekt, zamenhangend en voor de zedelyke behoeften des menschdoms iuist gepast geheel, hetwelk dus noch kan, noch moet uit die geschiedenis worden wegverklaard, maar integendeel het Christendom nog des te meer aanspraak doet maken op ons eerbiedig en belangnemend geloof.

1821. *J. Sluiter*, eccl. Haganus, Aanwyzing en aanbeveling van de regte belangstelling in de gelukkige handhaving van de eer des Christendoms.

Et haec quidem hactenus. Longam dedimus seriem scriptorum theologicorum, quae insignem occupant literarum theologicarum in patria nostra excultarum partem, multis nominibus commendandam. Licet enim (quod aliter fieri vix potuit) minoris pretii insint hisce operibus dissertationes, vel sic tamen theologi plurimi primarii, et viri itidem doctissimi, maxime in Hollandia nostra, disputationes conscripserunt. Neque ab horum temporum conditione alienum fore mihi persuasi, quo tempore Hollandia constantia et fortitudine gentium Europaearum, maxime Germanicarum, ad se traxit oculos, simul exteris significare, quo pacto sint in patria nostra excultae disciplinae theologicae, non a privatis theologis (de quibus dicendum restat), sed vero a societatibus theologicis.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Abendstunden,

herausgegeben

von

Dr. Franz Theremin.

(Geh. 1 Thlr.)

Inhalt: I. Der Kirchhof (Gedichte). II. Drei Gespräche (das Erwachen; die geistliche Beredsamkeit; der Ritter von der traurigen Gestalt). III. Von dem Wesen der mystischen Theologie.

Ferner:

Ueber I. A. Möhler's Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Eine Recension von Ph. Marheineke. (Aus den Jahrbüchern für wissensch. Kritik besonders abgedruckt.) gr. 8. ⅓ Thlr.

Bei Fr. A. Herbig in Berlin erscheint auch für das Jahr 1834:

Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik, herausgegeben von Dr. Rheinwald, Professor in Bonn.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen die dritte Auflage von:

Joh. Florent. Schreven

hinterlassene Predigten.

Nach des Verfassers Tode gesammelt und herausgegeben von seinen Freunden.

I. Sonntags-, II. Festtags-, III. Fasten-Predigten.

Mit Genehmigung des erzbischöflichen General-Vicariats.

Preis für jeden Bd. 1 Thlr. oder 1 fl. 48 Xr.

Die günstigen Beurtheilungen, selbst in Literatur-Zeitungen anderer Confessionen, von denen eine sagt: „Glücklich die Kirche,

wenn sie lauter solche Pfarrer zählte," haben diesem Werke einen so außerordentlichen Absatz verschafft, daß binnen wenigen Jahren drei Auflagen nöthig wurden und daher dasselbe mit Recht als eine Mustersammlung echt christlicher Kanzelreden empfohlen werden kann.

Köln, den 1. November 1833.

Pet. Schmitz.

Bei J. C. B. Mohr in Heidelberg ist erschienen und versandt:

Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, von Dr. Fr. Jul. Stahl, Prof. in Würzburg. Zweiten Bandes — die christliche Rechts- und Staatslehre enth. — 1ste Abthl. gr. 8. Preis 1 Thlr. 16 Gr. oder 3 fl.

Die nachfolgende Hauptinhaltsanzeige des 1sten Buches dieses 2ten Bandes soll dienen, die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf dieses Werk, überhaupt da, wo es noch nicht geschehen, zu leiten:

Literärgeschichtliche Einleitung. 1s Buch. Die philosophischen Grundlagen. I. Abschn. Die Persönlichkeit Gottes als Princip der Welt und der Wissenschaften. 1. Cap. Die Freiheit Gottes. 2. Cap. Das unwandelbare Wesen Gottes. 3. Cap. Der Geist Gottes. 4. Cap. Das Geheimniß der Dreieinigkeit. 5. Cap. Die Wissenschaften und das System. 6. Cap. Die Welt. II. Abschn. Der Mensch und sein Verhältniß zu Gott. 1. Cap. Die Natur und ursprüngliche Bestimmung der Menschen. 2. Cap. Der Sündenfall. 3. Cap. Menschliche Freiheit und göttliche Gnade. 4. Cap. Das Gesetz. 5. Cap. Die Gerechtigkeit Gottes und die Strafe. 6. Cap. Die Versöhnung, die Rechtfertigung und die Heiligung. III. Abschn. Die Menschheit und das Reich. 1. Cap. Die Einheit des Menschengeschlechts. 2. Cap. Zeitliches und ewiges Reich. 3. Cap. Die Lebensverhältnisse und das Recht. 2s Buch. Das Recht ꝛc. ꝛc.

Umbreit, Dr. A. E., nothgedrungener Nachtrag zu seiner Psychologie als Wissenschaft, betreffend die Schrift des Herrn Prof. Fischer in Basel: „Ueber den Sitz der Seele." gr. 8. geh. 4 Gr. od. 15 Xr.

Tübingen bei L. Fr. Fues sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Baur, Dr. F. C., Prof., der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. gr. 8. brosch. 3 fl. oder 1 Thlr. 18 Gr.

— Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthume.

Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus. gr. 8. brosch. 2 fl. oder 1 Thlr. 6 Gr.

Bengel, Dr. E. G., Präl. und Prof., Reden über Religion und Christenthum an Studierende der Universität Tübingen aus allen Facultäten. Nebst einem Anhang von Reden über das Kirchenrecht und einem Entwurfe zur Verfassung der evangel. Kirche. Aus dem schriftlichen Nachlasse des Verewigten. gr. 8. 2 fl. 42 Xr. oder 1 Thlr. 16 Gr.

Dann, C. A., die Abendmahlsfeier junger Christen. 5te von neuem durchgesehene, verb. und verm. Aufl. 8. 18 Xr. oder 5 Gr.

Elisabeth oder die sibirischen Verbannten, von Madame Cottin, zum Uebersetzen aus dem Deutschen in's Französische, mit beständiger Hinweisung auf die Sprachlehren von Hölder, Frings, Hirzel, Mozin und Sanguin. Ir Curs, und mit vielen grammatischen Anmerkungen, den nöthigsten Vocabeln, Redensarten, Synonymen und klassischen Belegen begleitet, nebst einem vollständigen Register über die vorkommenden Regeln u. s. w., sowohl für Lehrer zum Unterrichte, als auch für Anfänger und Vorgerücktere zum Privatstudium bearbeitet von L. B. Dupuis. gr. 8. 1 fl. 30 Xr. oder 1 Thlr.

Inhalt der ganzen heiligen Schrift. In ganz kleinem Format (128 Seiten auf ½ Bogen). 4 Xr. oder 1 Gr.

Katechismus, größerer, der christkatholischen Lehre. Zum Gebrauche in Kirchen und Schulen, besonders für die Schüler der 3ten Klasse und für Sonntagsschüler. Entworfen von Domdekan von Jaumann. 8. 30 Xr. oder 8 Gr.

Katechismus, kleinerer, für die Schüler der 2ten Klasse. 15 Xr. oder 4 Gr.

Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg. Herausgegeben von Domkaplan L. Lang. 4r Jahrgang. 6 Doppelhefte. gr. 8. 6 fl. oder 3 Thlr. 12 Gr.

Zeitschrift, Tübinger, für Theologie. Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten herausgegeben von den Mitgliedern der evangel. theol. Facultät, Dr. Baur, Dr. Kern, Dr. Schmid und Dr. Steudel. Jahrg. 1833. 4 Hefte. 5 fl. 30 Xr. oder 3 Thlr. 3 Gr.

Vortheilhaftes Anerbieten
für
Theologen, besonders Prediger und Theologie Studierende.

Um die Anschaffung des in unserem Verlage erschienenen:

Handwörterbuch der christlichen Religions- und Kirchengeschichte. Zugleich als Hülfsmittel bei dem Gebrauche der Tabellen von Seiler, Rosenmüller und Vater. Herausgegeben von W. D. Fuhrmann. Nebst einer Abhandlung über die hohe Wichtigkeit und die zweckmäßigste Methode eines fortgesetzten Studiums der Religions- und Kirchengeschichte für practische Religionslehrer von Dr. A. H. Niemeyer. Drei Bände. 161 Bogen in gr. 8.

auf die möglichste Art zu erleichtern und den Wünschen und Bedürfnissen derer, denen es bestimmt ist, entgegenzukommen, haben wir den schon sehr billigen Preis von 8 Thlr. 12 Gr. auf unbestimmte Zeit herabgesetzt auf

Fünf Thaler,

für welchen Preis es durch alle gute Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen ist.

Ueber den Werth und die Nützlichkeit dieser kirchenhistorischen Encyklopädie fällt die Leipziger Literatur-Zeitung 1832. Nr. 86. 87. das günstigste Urtheil und empfiehlt dieses Wörterbuch allen practischen Religionslehrern als ein dringendes, unabweisliches Bedürfniß.

Ferner sind in unserem Verlage erschienen und durch jede solide Buchhandlung für bemerkte herabgesetzte Preise zu beziehen:

Biblia hebraica, olim a Christ. Reineccio evulgata; post ad fid. recens. Masoreth. cum variis lect. ex ingenti Codd. Mss. copia a Benj. Kennicotto et J. B. de Rossi collatorum edita, cur. J. C. Doederleinio et J. H. Meisnero. Quorum editioni, ante hos XXV annos e bibliopolio Lipsiensi emissae, nunc emtionis iure in libr. Orphanotrophei Halensis translatae, accessit G. Ch. Knappii praefatio de edit. bibliorum Halensibus. 8. 818. Weißes Druckpap. Ladenpr.: 3 Thlr. 18 Gr. Herabgesetzter Preis: 2 Thlr. Schreibpapier Ladenpreis: 4 Thlr. 12 Gr. Herabgesetzter Preis: 2 Thlr. 6 Gr. Holländ. Pap. Ladenpreis: 6 Thlr. Herabgesetzter Preis: 4 Thlr. Schreibpapier in 4. Ladenpreis: 9 Thlr. Herabgesetzter Preis: 4 Thlr. 12 Gr.

Biblia Hebraica, cura Jo. Henr. Michaelis. fol. 720. Ladenpreis: 6 Thlr. Herabgesetzter Preis:

4 Thlr. Ebendieſelbe in gr. 8. Druckpap. Ladenpr.: 5 Thlr. Herabgeſetzter Preis: 3 Thlr. Ebendieſelbe Schreibpapier Ladenpr.: 6 Thlr. 16 Gr. Herabgeſetzter Preis: 3 Thlr. 16 Gr.

Binghami (Josephi) Operum, continens: Originum sive antiquitatum ecclesiastic., ex lingua anglicana in latin. convertit J. H. Grischovius, cum Praefatione J. F. Buddei, in XI Volum. Edit. II. 4. 751—781. Ladenpreis: 7 Thlr. 15 Gr. Herabgeſetzter Preis: 5 Thlr.

Schöttgenii (C.) novum Lexicon graeco-latinum in Novum Testamentum. Editio nova, auxit G. L. Spohn. 8 maj. 790. Charta script. Ladenpreis: 2 Thlr. Herabgeſetzter Preis: 1 Thlr.

Testamentum novum graecum, mit der deutſchen Verſion. Neue Aufl. gr. 12. 756. Ladenpreis: 10 Gr. Herabgeſetzter Preis: 6 Gr.

Theodoreti (B.), Episcopi Cyr., opera omnia, ex recensione Jac. Sirmondi denuo edidit, graeca e codicibus locupletavit, versionem latinam recognovit et variantes lect. adjecit Dr. Jo. Lud. Schulze. 5 Tomi. 8 maj. 769—774. Ladenpreis: 16 Thlr. Herabgeſetzter Preis: 8 Thaler.

Buchhandlung des Waiſenhauſes in Halle.

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Zeitschrift für die historische Theologie. In Verbindung mit der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von Prof. Dr. Chr. Fr. Illgen. IIIten Bandes 2s Stück. gr. 8. geh. 1 Thlr. 12 Gr.

Inhalt: 1) Grüneiſen, über das Sittliche der bildenden Kunſt bei den Griechen. 2) Pilgerfahrten Buddhiſtiſcher Prieſter von China nach Indien. Aus dem Chineſiſchen überſetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Neumann. 3) Lange, der Sabellianismus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung. 4) Credner, de Natalitiorum Christi et rituum in hoc festo celebrando solemnium origine. 5) Mohnike, über die Geißlergeſellſchaften und andere Verbrüderungen dieſer Art und deren Umzüge im 13ten und 14ten Jahrhundert.

In dem Verlage von Fried. Perthes wird im Laufe des Jahres 1834 erscheinen:

Ackermann, Dr., das Christliche in Plato's Philosophie.

Bengel, E. G., Opuscula academica.

Bindseil, H. E., Abhandlungen über allgemeine und vergleichende Grammatik.

Geffre's, E. G., Geschichte Schwedens. 2r Theil.

Fabeln, 3th. für Kinder, gezeichnet von Otto Speckter. Nebst einem ernsthaften Anhange. 2. Aufl.

Geschichte der Europ. Staaten, herausgegeben von Heeren und Ukert. 9. bis 12. Liefer.

Henry, Paul, Leben Calvins. 3 Theile.

Hurter, Friedr., Geschichte Papst Innocenz III. u. seiner Zeitgenossen. 1r Theil.

Lappenberg, J. M., Geschichte Großbritanniens. 1r Theil.

Lembke, Friedr. Wilh., Geschichte von Spanien. 2r Theil.

Magazin, homilet. über die Epistel-Texte des ganzen Jahres. Herausgegeben von J. A. Rehhoff. 2. Theil.

Mailath, Graf Johann, Geschichte des Oesterreichischen Staates. 1r Theil.

Neander, A., Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 3te Abth. 1r Band.

Pfister, J. C., Geschichte der Teutschen. 5r und letzter Theil.

Ritter, H., Geschichte der Philosophie. 4r Theil.

Roman: Erwin von Steinbach. 3 Theile.

Sartorius, E., die Lehre von Christi Person und Werk. 2r Aufl.

Schmidt, M., Geschichte von Frankreich. 1r Theil.

Stenzel, G. A. H., Geschichte des Preußischen Staates. 2r Theil.

Strahl, Ph., Geschichte des Russischen Staates 2r Theil.

Studien und Kritiken, theologische. Jahrg. 1834. 2s 3s 4s 1835. 1s.

Tholuck, Aug., Predigten.

Twesten, A. D. C., Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1r Theil. 3te Aufl.

— Desselben Buches 2r Theil.

Ullmann, C., Wessel und seine Zeit.

Zeitschrift für Archivkunde, Diplomatik und Geschichte. Herausg. von Höfer, Dr. Erhard und von Medem. 1r Band. 2. 3. 4. Stück.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler. Zweiter Artikel. . . [illegible]
2. Rösch die 70 Wochen Daniels . . . . [illegible]

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit über Geist und Zweck des Buches Ruth. Eine krit. Andeutung . . . . [illegible]
2. Rinck Gal. 3, 20: „Ein Mittler ist nicht eines Einigen, Gott aber ist einig." . . . [illegible]
3. Fink die Parabeln Christi über Zöllner und Pharisäer. Luk. 15. und 16. . . . [illegible]

Recensionen.

1. G. A. Heigl Plutini ad Gnosticos libur; rec. von Creuzer. . . . . [illegible]
2. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiges Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche; rec. von E. Osiander. [illegible]

Uebersichten.

H. J. Buynards Conspectus scriptorum theologorum, quos a societatibus theologicis in Hollandia recentiori aevo sunt editi . . . . [illegible]

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren der Theologie zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 drittes Heft.

Hamburg, bei Friedrich Perthes.

1834.

N a c h r i c h t.

Jede neu beginnende Zeitschrift bedarf einiger Jahre, um in ihrem Werthe und in wiefern sie ein Bedürfniß in Wissenschaft und Litteratur befriedigt, anerkannt zu werden — so auch der Lauf bei den theologischen Studien und Kritiken, denen erst beim dritten Jahrgange (1830) volle günstige Aufnahme zu Theil wurde.

Vom 1. und 2. Jahrgange (1828 und 1829) ist daher eine Anzahl Exemplare übrig geblieben, die der Verleger zur Hälfte des Preises denen darbietet, die im Besitze der folgenden Jahrgänge sind: die Jahrgänge 1828 und 1829 zu fünf Thalern statt des Preises von 10 Thlrn.

Alsbald nach dem Erscheinen eines Heftes werden die Honorare für die darin befindlichen Aufsätze entrichtet; da dieß, um Porto-Kosten zu ersparen, gewöhnlich auf dem Wege des Buchhandels geschieht, so können Irrungen und Verzögerungen — leicht eintreten. Deßhalb wird ergebenst gebeten, den Verleger zu befragen, falls beim Erscheinen eines neuen Heftes das Honorar für Beiträge in einem frühern noch nicht sollte zu Händen gekommen seyn.

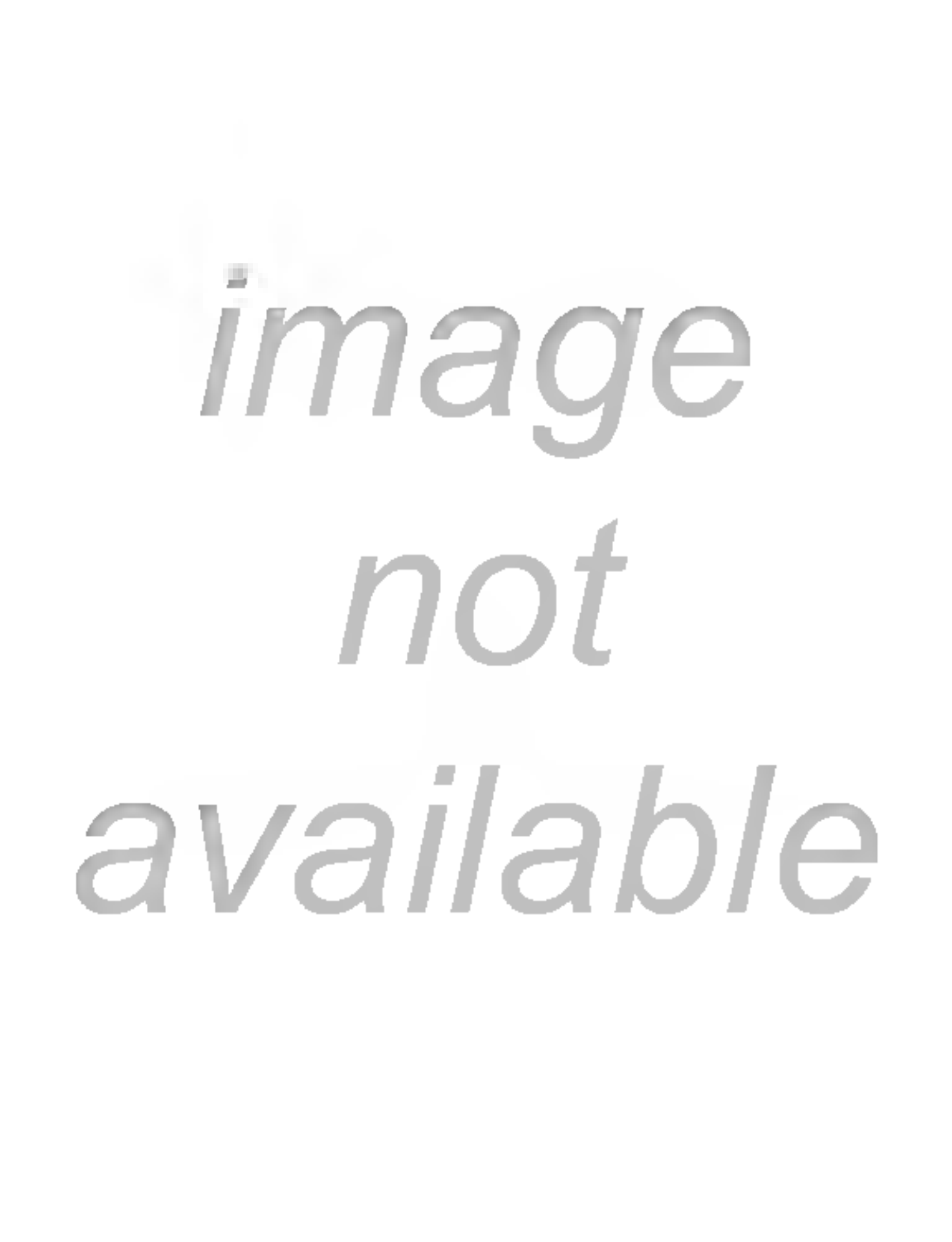


image
not
available

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

Abhandlungen.

1.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler.

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

Dritter Artikel, von der Rechtfertigung.

Seit Absendung des zweiten Artikels habe ich die große Befriedigung genossen, welche Marheineke's Recension der möhler'schen Symbolik und die gegen dasselbe Buch gerichtete Darstellung des katholisch-protestantischen Gegensatzes von D. Baur einem nach aufrichtiger, gründlicher und kräftiger Polemik verlangenden Leser gewähren. Und zwar hat Hr. D. Marheineke auf alle vorliegende Schlagpuncte des Streits mit so sichrer Hand getroffen, und Hr. D. Baur mit so durchdringender Genauigkeit das ganze Gewebe durchprüft und jeden Fadens Unhaltbarkeit dargethan, daß ich mich gern zurückziehen und meinen bisherigen Beitrag als ein Bruchstück das Seine wirken lassen möchte. Indessen erkenne ich wohl, daß es ja nicht bloß auf Entkräftung eines individuellen Angriffs, sondern auf den damit zusammenhängenden gemeinsamen Anbau der Wissenschaft ankommt, und will deßhalb, da ich einen andern Weg der Verhand-

lung eingeschlagen habe, auch ferner, was ich noch Eigenthümliches beizutragen weiß, nicht unterdrücken.

Den ersten Anlauf gegen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung nimmt Hr. D. Möhler mit dem kühn hingeworfnen Vorurtheile: unser Begriff von der Rechtfertigung sey zu äußerlich, unser Begriff von der Kirche zu innerlich. Nämlich die Gerechtigkeit Christi findet der Gläubige außer sich, das ist ein zu äußerliches, und die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, der Gläubigen, das ist ein zu innerliches. Ein Protestant dürfte sich dagegen das Verhältniß so vorstellen: die römischkatholische Lehre von der Kirche gelangt eben deßhalb, weil sie nicht von dem Innern ausgeht, zu dem Innerlichen gar nicht; der protestantische Begriff von der Rechtfertigung aber ist nur in soweit äußerlich, als es äußerlich heißen kann, sich im Glauben auf Gott zu richten, aus dem Gefühle des eignen Werthes und Vermögens heraus und auf die Gemeinschaft des Herrn im Glauben einzugehen. Denn in der Subjectivität, als Glaube und als die im Glauben zugeeignete Gerechtigkeit ist die Rechtfertigung doch innerlich genug, und unterscheidet sich gerade in dieser Innerlichkeit von dem, was die Theologie der Gegner unter demselben Worte versteht, von der bloß äußerlichen Aneignung durch das Sacrament der Taufe. Nicht der Glaube ist laut dem trienter Decrete die causa instrumentalis iustificationis, sondern das Sacrament des Glaubens, die Taufe. Und alle Gegensätze beider Kirchen, die es in diesem Artikel gibt, beruhen wieder darauf, daß die katholische sich die Heilsordnung nach den Momenten des kirchlichen Lebens, also von Außen her construirt a). Von Außen her kommt es, daß man vor

a) Apol. Aug. Conf. art. 2. bemerkt daher Melanchthon: Adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur spiritus sanctus. Fingunt sacramenta conferre spiritum sanctum,

der fides als fiducia (ἔχοντες παῤῥησίαν Hebr. 10, 19.) erschrickt, denn die fiducia scheint den Christen zu selbstständig, nämlich zu unabhängig vom Schlüssel zu machen; von Außen her, daß die Buße aus den drei uncoordinirbaren Dingen, Zerknirschung, Mundbeichte und Genugthuung des Werks bestehen soll; das Vorgewicht des äußerlichen macht es, daß das Sacrament ex opere operato wirkt, und daß der Glaube, der sich auf das Wort der Verheißung unmittelbar hinrichtet, im Grunde ganz ignorirt oder nur als die ganz gemeine Voraussetzung der Rechtfertigung behandelt wird. Gemahnt durch die Reformation haben sich allerdings die Väter von Trient bemühet, die Heilsordnungsbegriffe wieder mit dem göttlichen Worte in der heiligen Schrift und mit dem christlichen Bewußtseyn zu verknüpfen; sie haben mit starker Betonung gesagt, fides est initium, fundamentum, radix iustificationis und dergleichen, aber immer hinzugefügt, „weil nicht ohne den Glauben Gottgefälligkeit und Seligkeit zu erlangen ist." So fällt ihnen der Glaube immer wieder in das bloß Präparatorische zurück. Sie hielten sich an den Standpunct der Scholastiker, deren Lehre von der Heilsordnung auch ihrer ganzen Fassung und Stellung nach nur Sacramentslehre ist. Den Scholastikern ließ, mochten sie auch noch so wenig pelagianisch gesinnt seyn, das kirchliche Leben in seiner ganzen unantastbaren Bestimmtheit nichts andres zu, da es nicht die Uebung, Vermittelung, Erscheinung des christlichen geblieben, sondern das Gesetz Christi, der Weg des Heiles selbst geworden war. Wenn man wissen wollte, was Bekehrung und Buße sey, mußte man es aus der Kirchenbuße, wie sie allmählich sich gestaltet hatte, begreifen: die unendliche Verwirrung und gänzliche Unbestimmtheit, in welche die Begriffe von poe-

ex opere operato, sine bono motu accipientis, quasi res otiosa sit donatio spiritus s.

nitentia, satisfactio, bona opera, remissio peccatorum, fides, iustificatio, poena gerathen sind, rührt eben daher, daß die Scholastik sie aus dem kirchlichen Thun und Leiden sich entwickeln wollte und mußte, so daß einem jeden solchen Begriffe das Aeußerliche angeboren blieb, welches sich nun, je nachdem es nöthig schien, dem Innerlichen vor- bei- und unterordnete. Die bloße Geschichte der Kirchenbuße von Tertullian bis zu Tetzels Ablaßpredigt reicht zum Beweise hin, daß, wenn einmal der Begriff der Kirche vom Aeußerlichen anfängt, auch der Begriff der Rechtfertigung und der ganzen Heilsordnung ein äußerlicher werden muß. In dieser Beziehung darf man behaupten, der erste und entschiedenste Bekämpfer des Pelagius, Augustinus, hat den Pelagianismus befördert. Achtet man nämlich auf die Anfänge und Vorspiele des Systems der Aeußerlichkeit, wie es von den Scholastikern ausgebildet worden ist, so wird man sie immer in Augustin's Ansichten und Ausdrücken finden. Er schon hat die Kirchenbuße dogmatisirt, er schon den seligmachenden Glauben als Annahme des katholischen Lehrbegriffs sich gedacht. Das aber hat er nicht bemerken können, daß er in dieser Richtung auf das Aeußerliche, ohne es zu wollen, die Kirche derselben Werk- und Tugendlehre zuführte, vor welcher er sie so kräftig gewarnt hatte.

Jetzt fragt es sich aber, wie Hr. D. M. die Aeußerlichkeit des protestantischen Begriffs der Rechtfertigung verstehe und erkläre. Glauben wir ihm, so hat sie ihren Grund vornehmlich in der mißverstandnen Sprache des Alterthums. „Die Alten pflegen die Form, in welcher das Innere in die Erscheinungswelt tritt und nach Außen sich offenbart, für das Innere selbst zu setzen, weil dieses in seiner Form verborgen zu Tage gefördert wird." Man merke sich diese Observation genau, und höre nun die Anwendung. „Wenn daher im alten Bunde die Rechtfertigung des Menschen durch und vor Gott in der

Form einer menschlich-richterlichen Thätigkeit vorgetragen ist, also eines bloß äußerlichen Frei- und Lossprechens, so ist es der größte Irrthum und Beweis einer Unbekanntschaft mit der Denk- und Sprachweise des Alterthums, wenn man nicht zugleich an eine innere Befreiung und Ablösung vom Bösen denkt." Also, fügt der Vf. hinzu, hätten einen Gerhard schon die Menge der von ihm citirten und aus der Gerichtssprache hergenommenen Vorstellungen der Schrift, Richter, Tribunal, Kläger, Handschrift, Anwalt ꝛc. belehren sollen, daß sie theilweise eine bildliche Bedeutung haben müssen. Hoffentlich nimmt jeder Leser den Rechnungsfehler wahr, den hier Hr. M. sich zu Schulden kommen läßt. Er rechnet folgendermaßen. Eins und Eins, nämlich Sache und Bild oder Sache im Bilde thut Zwei; nun aber Eins von Zwei, oder das Bild vom Sache Bild abgezogen, bleibt — Zwei, nämlich bleiben zwei Sachen. Seit wann rechnet man wohl so? Das göttliche Handeln wird im Alterthume im Bilde des menschlichen, z. B. im Bilde des menschlichen Gerichtswesens vorgestellt. Wohlan! dieß geschieht in alter und neuer Sprache, und Gerhard hat auch schwerlich geglaubt, daß der vernichtete Schuldbrief in Pergament existirt habe. Wenn wir uns nun die mannichfaltigen Vorstellungen vom richterlichen Handeln Gottes entsinnlichen und den Begriff von diesem Handeln gewinnen, so muß das Facit doch eben im Begriffe vom göttlichen Richten in seinem Unterschiede vom menschlichen oder in seiner Einheit mit diesem bestehen. Unserm Verf. scheint es anders. Die Vorstellungen vom göttlichen Lossprechen geben, wenn sie entsinnlicht werden, den Begriff der göttlichen Reinigung des menschlichen Willens, oder vielmehr den Doppelbegriff der Sündenvergebung und der Heiligung. Gott spricht den Sünder los, das heißt, 1) er erläßt ihm die Strafe, und weil dieß etwas zu äußerliches wäre, wenn es für sich den Inhalt der Vorstellung ausmachen

ſollte, 2) er macht ihn vom Böſen ſelbſt los. Iſt denn etwa die göttliche Sündenvergebung nichts für ſich, oder das bloße Bild von der Heiligung, oder auch dann etwas bloß äußerliches, wenn ſie dem Glauben zu Theil wird, wenn ſie das Gefühl der Kindſchaft und Unſchuld wirkt? Nein. Sie iſt ſelbſt nach D. M. ein zugleich innerliches, aber kein ſolches Innerliche, welches nun auch ein beſonderes äußerliches in der bibliſchen Vorſtellung an ſich hätte. Der Mißverſtand der bibliſchen Lehrart iſt alſo auf Seiten des Verfaſſers. Denn die Befreiung von der Sünde ſelbſt kann der Natur der Sache nach nimmermehr unter dem Bilde des richterlichen Handelns vorgeſtellt werden; überhaupt kann ein und daſſelbe Bild nicht zwei Sachen und nicht das vorſtellen, was es eben gar nicht vorſtellt. Etwas ganz anderes wäre es, wenn der Verf. behauptete: die Schrift ſondert, was gar nicht zu ſondern iſt, oder im wirklichen Seyn nur mit dem zuſammen ſeyn kann, was durch die Vorſtellung noch ausgeſchloſſen bleibt. Darauf wäre denn zu erwidern: was aber nothwendig zuſammen iſt, oder was nothwendig aus einem andern oder auf ein andres folgt, das hat eben deßhalb das Recht von dieſem anderen als das erſte oder zweite unterſchieden zu werden. Die Auskunft, welche von der erneſti'ſchen Schule über die vocabula oeconomiae salutis und über die Aemter Chriſti gegeben wurde, gewährte der Dogmatik eine nur einſeitige Berichtigung. Die mechaniſche Theilung war nun beſeitigt, aber an die Stelle des Vielen ein bloßes Einerlei geſetzt. Ein ähnliches iſt es mit der Synonymik der Worte δικαιοῦν, καθαρίζειν, τελειοῦν, ἁγιάζειν, ἀπολούειν; ſie lehrt, daß mit jedem die Ganzheit und Allgemeinheit des ethiſchen Heils ausgedrückt werden kann, und doch nicht weniger, daß jede dieſer Vorſtellungen, von einem beſondern äußern Verhältniſſe hergenommen, auch zunächſt einem beſondern Momente der Erlöſung zugehört. Wie könnte es auch anders ſeyn, da die Schrift eben ſowohl wie

das Bewußtseyn das Heil des Sünders nicht bloß im Gegensatze des Unheils oder des unerlösten Zustandes, sondern auch als ein in sich mannichfaltiges, sich entwickelndes erkennen läßt, und zuweilen wie 1 Cor. 1, 30. σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμὸς, ἀπολύτρωσις, oder Röm. 8, 30. u. a. eben die Folge und den Entwicklungsgang zum Gegenstande der Lehre macht. Auf's allernothwendigste muß sich der Unterschied der heiligenden und rechtfertigenden Gnade dann herausstellen, wenn es eben in der Natur der Sache liegt, daß jene diese zu ihrer Voraussetzung habe, und daß eben Niemand anders als durch die geglaubte Gerechtigkeit die Gerechtigkeit der Liebe erlange oder durch die Rechtfertigung, welche individuelle Versöhnung ist und an sich nichts weiter ist, der Heiligung theilhaftig werde. Noch ganz abgesehn vom dogmatischen Werthe des beiderseitigen Kirchenbegriffs darf man der protestantischen Lehrart eine viel vollkommenere Angemessenheit zum biblischen Sprachgebrauche zuschreiben, als der scholastischen, welche weder ihre Anschließung an die lateinische Vermittlung des griechischen und hebräischen noch ihre außerhalb der exegetischen Theologie gewonnene Ausbildung verleugnen kann. Die Justification ist nach dem tridentinischen Sprachgebrauche Sündenvergebung und Heiligung oder Erneuerung des inwendigen Menschen, sie ist auch absolutio und iustificatio, damit ganz vorzüglich das positive Moment der mitgetheilten Gerechtigkeit hervortrete; in der Justification werden die Verdienste des Leidens Christi mitgetheilt; in der Justification die fides, spes, charitas, = Gerechtigkeit eingegossen — wenn nun demnach δικαιοῦν a) im N. T. erklärt wird, so ist nicht abzusehn, wie

a) Chrysost. noch richtig: δίκαιον ἀποφαίνειν. Augustin aber, auch hier das Organ des Latinismus, verwirret, obgleich er den Gedanken mehrentheils richtig faßt, den Sprachgebrauch. Indessen denkt er sich de spir. et lit. Cap. XVI. noch beides, 1) quid enim est aliud iustificati quam iusti facti 2) aut certe ita dictum est

die Bibel verstanden und eine Theologie des Paulus aufgestellt werden soll. Bellarmin war natürlich in demselben Mißbrauche der Bibelsprache befangen, wenn er von dem Mannichfaltigen gegen Calvin sprach, was sowohl zur Justification wie zur Seligkeit gehöre, und er hatte vom Worte Justification jetzt abgesehn nicht so ganz recht gegen jenen Reformator als Hr. D. M. S. 99. 2. A. voraussetzt, wenn er ihn mit den Sätzen, beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini u. s. w. widerlegen wollte. Denn der Kanon des nicht ausgeschlossenen Andern kommt dem weit mehr zu Gute, der von dem Fundamente des Heils, als dem, der vom abgeleiteten Heile spricht. Daß der Glaube das fundamentum, die radix sey, erkannte die Synode von Trient an, nur gar nicht, daß die Justification, sofern sie mit dem Glauben gepaart wird, eben auch nur das Fundament und die radix des empfangnen Heiles abgebe, und so konnten keine schriftmäßigen Lehrweisen entstehen. Das aber würde Bellarmin nimmer sich erlaubt haben, wie unser Vf. zu behaupten, die göttliche Lossprechung von ihrem Anthropomorphismus befreit, sey eben die Losmachung von der Sünde selbst, wenn er auch noch so sehr im Worte Justification beides, absolutio und sanctificatio suchte. Nach dieser Verhandlung über Worte, die zwar schon sachlich ist, dürfen wir den wichtigern Fragen näher treten.

Nur noch das vorläufige Urtheil über die Reforma-

---

iustificabuntur ac si diceretur iusti habebuntur, deputabuntur. Er erläutert den Doppelsinn mit sanctificare, welches auch in sanctificetur nomen tuum anders zu nehmen sey, als sonst. Dagegen Op. imp. c. Iulian. II. iustificat Deus impium non solum dimittendo, quae male fecit, sed etiam donando caritatem, quae a malo declinat et facit bonum. Hier ist caritas Dei (Röm. 5, 5.) falsch aufgefaßt, nämlich als active Liebe der Gerechtfertigten, und daher der ganze sich durch das Mittelalter hinziehende Irrthum.

toren berühren wir, welches S. 82. d. 2. A. ausgeſprochen iſt, indem wir ſonſt die einleitenden Abhandlungen, die durch die Erörterung der Erbſünde ſchon hinlänglich beantwortet ſind, auf ſich beruhen laſſen. „Ueberhaupt, meint d. Vf., wollte es den Reformatoren nicht gelingen, der aus dem Geiſte des Menſchen unvertilgbaren Idee der Zurechnung, worauf Kant ſogar den ſeiner Anſicht nach einzig möglichen Beweis des Daſeyns Gottes gründete, in ihrem Syſteme eine haltbare Stelle aufzufinden." Ich will es den Kennern der kantiſchen Philoſophie überlaſſen, ſich mit der wunderlichen Notiz, Kant habe den einzig möglichen Beweis des Daſeyns Gottes auf die Idee der Zurechnung gegründet, zurecht zu finden; ich für mein Theil glaube, daß es mit dieſer Notiz ohngefähr eben ſo ſteht, wie mit der daran geknüpften Behauptung. Denn ſo wie es Kanten nie beigekommen, als es ihm noch um einen ſolchen einzig möglichen Beweis zu thun war, an die Zurechnung zu denken, ſo iſt es auch den Reformatoren nie mißlungen, eine Zurechnung zu lehren. Freilich haben ſie dieſe Lehre nicht zur Zerſtörung, ſondern zum Hebel der Verſöhnungs- und Rechtfertigungsbegriffe gebraucht, freilich haben ſie ſie nicht von dem Magiſter, ſondern aus dem Worte Gottes hergenommen. Sie haben nicht mit den Gegnern Zurechnung der Sünde gelehrt, wo ſie die Sünde ſelbſt nicht ſtattfinden ſahen, keine adamitiſche Schuld dem Menſchen aufgeladen, der nur für ſchwach und matt hätte gehalten werden müſſen, ſie haben nicht zugerechnet zur Gerechtigkeit vor Gott, was überhaupt nicht iſt oder was keine Geſinnung, ſondern ein empiriſches Thun iſt, eben ſowenig, was in all ſeiner objectiven Wohlgefälligkeit noch ſubjective Eitelkeit und Ungerechtigkeit an ſich hat; ſie haben nicht von Rechten und Verdienſten de congruo oder condigno geredet, wo von Gnade und Vergebung ausſchließlich zu reden war; aber ſie haben die Sünde, die thätliche ſowohl als die des Antriebes und der Richtung,

die läßliche sowohl als die tödtliche, dem Gesetze gegenüber mit größrer Strenge als ihre Gegner zugerechnet; sie haben sich nicht mit den überschüssigen Leistungen und stellvertretenden Verdiensten so ganz und gar verrechnet wie diese, sie haben aber die göttliche Vergeltung und die Beziehung des göttlichen Lebens auf göttlich zugesagte Belohnung vollkommen und so sehr anerkannt, daß sie hier sich sogar den Begriff des Verdienstes gefallen lassen [a]). Deßungeachtet stimmen Luther und Melanchthon dem Hrn. Dr. gewissermaßen bei, wenn er die unvertilgbare Zurechnungswahrheit gerade ihrem Glauben entgegenstehen sieht. Nämlich daß der Geist der pelagianischen Scholastik der Welt zur andern Natur geworden sey, und daß die Weltweisheit unerleuchtet vom Worte Gottes auf der iustitia legis et rationis bestehen und die iustitia Christi et fidei verkennen müsse, daran hat Luther [b]) den Agricola, Melanchthon [c]) die Confutatoren nachdrücklich erinnert.

Absichtlich genug führt Hr. D. M. eine gelegentliche Aeußerung Luthers über das Gewicht des Dogma's von der Rechtfertigung an — „fällt aber die Lehre, so ist es mit uns gar aus" S. 71. 2. A. —; besser wäre es, er hätte die Aeußerungen der Kirche selbst, z. B.

Art. Schm. P. II. Rom. 3, 24. statuimus, hominem per fidem iustificari absque operibus legis. De hoc articulo ce-

---

a) Apol. III. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iusificationis (haec enim tantum fide consequimur) sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. — Mit der Sache, wenn auch nicht mit der Ausdrucksart sind alle Stimmen des protest. Bek. einverstanden.

b) Ep. 1527. de Wette III. 127. — Mundus et ratio non capit, quam sit cognitio ardua, Christum esse iustitiam nostram: ita operum opinio nobis incorporata, agnataque et innaturata est.

c) Apol. III. non ignoramus, quantum haec doctrina a iudicio rationis et legis abhorreat. —

dere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra corruant. — Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus. —

Helv. min. 12. in omni evangelica doctrina primum ac praecipuum hoc ingeri debet, sola nos dei misericordia Christique merito servari etc. Bohem. 6. Et hic sextus articulus (de iustificatione per fidem solam) apud nos omnium maxime principalis habetur, ut qui totius Christianismi ac pietatis summa est — proinde eum nostri omni diligentia et studio tractant — Sol. Decl. 3. Hic autem articulus de iustitia fidei praecipuus est (ut Apologia loquitur) in tota doctrina christiana — ſich und Andern recht vor Augen geſtellt. Sie würden ihn an die unumgängliche Nothwendigkeit erinnert haben, wenigſtens in Rückſicht dieſes Dogma's, ſtatt ſich in den Tiſch- und Gelegenheitsreden Luthers zu ergehen, die Bekenntniſſe ſelbſt ſprechen zu laſſen. Was die Rechtfertigung durch den Glauben und ihr Verhältniß zur Heiligung anlangt, erklärt ſich die Kirche von Anfang ſo ausführlich, beſtimmt und umſichtig, daß ſchwerlich eine Einwendung vom Standpuncte der Gegner aus gemacht werden dürfte, die ſie nicht vorgeſehn und ausdrücklich beſeitigt hätte. Sogar die kurzen anglicaniſchen Artikel, die doch XI—XV. ſchon alle Puncte umfaſſen und das congruum und die supererogatio treffend abweiſen, berufen ſich in dieſem Falle auf die ausführlichere Homilie de iustificatione. Das vierſtädtiſche, helvetiſche, franzöſiſche, ſchottiſche Bekenntniß fällt befriedigend aus; der Hauptgrund, der bibliſche Wort und- Sachgrund iſt deutlich hervorgehoben, und die Eigenthümlichkeit, mit der hin und wieder die Wiedervereinigung des getrennten iustus und sanctus vollzogen wird, entgeht dem ſchärferen Blicke nicht, ebenſo wenig der Verſuch, die Ordnung des angeeigneten Heils im Ganzen darzuſtellen. Allein die zugleich polemi-

sche und in dieser Hinsicht ganz vollständige Darstellung tritt in dieser Reihe nicht, wohl aber in den drei classischen Abhandlungen, Augsb. Bek. 20. vergl. der abusus der Klostergelübde, Apol. art. II. und III. und Declaratio Thorunensis VIII. de gratia hervor. Die Augsb. Conf. begnügte sich nicht, da, wo sie die einfache Darstellung christlicher Lehrsätze beabsichtigte, art. IV—VI., das richtige Verhältniß von der Rechtfertigung zu ihren Mitteln und Früchten vorgestellt zu haben, sondern widerlegte in ihren eigens gegen vulgäre Verleumdungen gerichteten Sätzen XVIII—XXI. durch den zwanzigsten, den man nach dem deutschen authentischen Texte bei Tittmann lesen muß, das Vorgeben der sittlichen Abspannung der Menschen durch die evangelische Lehre, indem sie in zwei unterschiedenen Ausführungen, theils die dynamische, practische Natur des Glaubens, theils die mit dem Glauben erst gegebene Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wahrhaftigkeit der guten Werke in's Licht stellte. Sie machte dabei schon die Bemerkung: „Solche unnöthige Werk (Walfarten, Feiern, Fasten, Brüderschaften, Indulgentien) rümet auch unser Widerpart nu nicht mehr so hoch als vor Zeiten, wiewoll sie dennoch ihre Irthumb nicht bekennen ꝛc." Nachdem nun die Confutation den Standpunct des Streits möglichst verrückt, und einen Schwarm von biblischen Stellen aufgeboten hatte, um die Nothwendigkeit und Unverwerflichkeit der guten Werke, die Niemand in Zweifel gezogen, zu beweisen, damit aber zugleich die Verdienstlichkeit derselben zur Erwerbung der Sündenvergebung zu erschleichen: wickelte Melanchthon den ganzen Streit in der Apologie von Neuem so vorsichtig und sorgfältig ab, daß kein moralisches oder biblisches Moment der gegenüberstehenden Lehren unerörtert blieb. Nur ließ er hin und wieder eine gewisse Unbestimmtheit nicht sowohl der Sache als der Worte iustificatio und regeneratio übrig, ein Fehler, den die Concordienformel verbesserte. Diese hatte

über Rechtfertigung in zwo Beziehungen zu sprechen, in Bezug auf die Trennung der göttlichen und menschlichen Natur in der Bewirkung der Rechtfertigung und im Gegenstande der gläubigen Vorstellung, zugleich auf die Trennung der Lossprechung und Rechtfertigung, von welchen beiden Dingen in der osiandrischen Streitigkeit die Rede gewesen war, und dann in Bezug auf die nun schon festgestellte tridentinische Lehre. Jene Trennungen wurden mit hinreichenden Gründen für die Einheit wieder aufgehoben; alle Simultaneität oder Succession des Glaubens und der Liebe, oder der Contrition und Confession in Sachen der Rechtfertigung schroff und scharf abgewiesen, und dieß auf eine solche Weise, daß wenigstens die angenommenen Formeln den lebendigen Zusammenhang der Sündenvergebung und Erneuerung, oder der zugerechneten und inhärirenden Gerechtigkeit nicht mehr recht erkennen ließen, und die Gefahr entstand, den rechtfertigenden Glauben trotz den häufigsten Protestationen, die man desfalls einstreute, zu theoretisch zu fassen. Nicht ohne Grund behauptete daher die Declaratio Thorun., ohne dem protestantischen Dogma damit etwas zu vergeben, eine iustitia inhaerens in den Gerechfertigten, wofür sich schon aus den früheren Bekenntnissen manches anführen ließ, — die Decl. Thorun., die auch in diesem Puncte einen Schlußstein des protestantischen Symbolums bildet, indem sie noch einmal in acht geschloßnen Sätzen die Ordnung des anzueignenden Heils entwickelt, und dann in achtzehn ausführlicheren die darüber bestehende Controvers theils vermittelt und löst, theils schärft und bestätigt. Aus keiner von diesen apologetisch-polemischen Quellen, geschweige aus ihrem Zusammenhange, hat Hr. M. die Darstellung unsrer Rechtfertigungslehre geschöpft; er hält sich an einige Zeilen der Concordienformel, die gerade sagen, daß die Gerechtigkeit außer uns sey, und führt weiter den ersten noch nicht pole-

mischen Artikel der Augsb. Conf. an. Wollte er aus den Privatschriften Luthers und der Andern schöpfen, so mußte er es wenigstens mit Vollständigkeit thun. Luther antiquirt das Gesetz und thut es mit der Schrift, er stellt es aber auch fest, und thut es wieder mit der Schrift. Die äußersten Behauptungen Luthers, die Hr. M. in leichtem Triumphe aufführt, mußten allerwärts und nicht bloß S. 160. mit den Erklärungen über die erste Epistel Johannis und anderen zusammengehalten werden, dann war er zu verstehen. Durch die Methode des Hrn. Vfs. ist nicht nur nicht die Wahrheit der protestantischen Lehre, sondern auch nicht die wirkliche Schwäche der ersten protestantischen Lehrart an's Licht gekommen. Hr. M. faßte den Protestantismus als religiöse Schwärmerei, als Abneigung gegen das Sittengesetz auf. So konnte er zu keiner begründeten Kritik gelangen. Der Protestantismus eines Melanchthon war sich innig und lebhaft bewußt, daß den Glauben als den einzigen Canal und Leiter des geistlichen Gesundheits-Stromes geltend und kenntlich machen, nichts anders sey, als das Reich Gottes, Unschuld und Liebe bauen, und daß alles dieß, rechtfertigende Gnade, Christusglaube, Wort und Sacrament, ohne Verdienst gerecht werden, nur Mittel sey zu einer mehr als kirchlichen, mönchischen, zu einer wahrhaftigen Gerechtigkeit des Himmelreichs zu gelangen. „Darum", sagt Melanchthon, „werden wir gerechtfertigt, daß wir als Gerechte gut zu handeln und dem Gesetze Gottes zu gehorchen beginnen. Darum werden wir wiedergeboren und empfangen den heiligen Geist, damit das neue Leben neue Werke habe, neue Gesinnungen" ꝛc. Apol. Koethe S. 122. Das ganze protestantische Lob des Glaubens gilt der wahren göttlichen Liebe. Und die Philosophie der Sittlichkeit hat dieses große, in der Geschichte des Protestantismus nicht unbewährt gebliebene, Moment der wahren Rechtfertigungslehre bis hieher zu erkennen und zu schätzen ge-

wußt a). Die Symbolik, wenn sie zu einer gültigen Kritik werden wollte, mußte von der in beiden Confessionen anerkannten Wahrheit des ausschließlichen Heils in der Gemeinschaft Christi ausgehen, und nun die Gegensätze erkennen und beurtheilen: hier mehr Jacobus, dort mehr Paulus, hier mehr Würdigung des Entwickelungsganges, dort mehr des Wendepuncts, hier mehr Gewicht der Heiligung, dort mehr der Sündenvergebung, hier Gleichzeitigkeit und Identität der Lossprechung und Erneuerung, dort Sonderung und Folge. Die Wissenschaft wenigstens konnte keinen andern Weg einschlagen, wenn der Streit auf Grundlagen des Rechts und Friedens geführt werden sollte. Es blieb dabei dem Verf. unbenommen, wenn er es vermochte, darzuthun, daß die eine oder andere Richtung wahr durchgeführt in die andre hinüberführe oder den Unterschied aufhebe, und daß dieser Erfolg nur auf Seiten der römisch-katholischen Intelligenz anzutreffen sey.

Will man den polemischen Theil der reformatorischen Lehre beurtheilen, so kommt es nicht darauf an, ob die Reformatoren die trienter Decrete entstellt oder nicht. Diese waren noch nicht vorhanden und richteten sich, als sie verfaßt werden mußten, wenigstens in ihrem Ausdrucke nach einem Tone und Takte, der erst durch die Reformation in Aufnahme gekommen war. Deßungeachtet haben die Reformatoren laut D. M. die katholische Lehre erst unwahr dargestellt, ehe sie an die Bekämpfung derselben gingen. Sage uns doch der Vf. erst, wo man zur Zeit des ausbrechenden Streites über den Ablaß oder in den nächsten zwanzig Jahren die katholische Lehre von der Ordnung des Heils zu suchen hatte und in authentischer Fassung finden konnte! Entweder war sie dieselbe, die Melanchthon vortrug, und aus der h. Schrift mit Zuziehung von Ambrosius und Au-

a) S. Gieseler über die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben für die Sittlichkeit, in d. Zeitschr. für gebildete Christen d. Ev. K. 1823. 2. Heft.

gustinus erwies, oder die ihr sich entgegensetzende eines Cajetan, der damaligen römischen Bullen, eines Eck und Faber, wie sie sich in der Confutation aussprach. Eine dritte irgendwie erkennbare und benennbare ist wenigstens damals zu keinem Ansehn oder Beifall gekommen. Die Lehre nun, die z. B. in der Confutation sich den Reformatoren entgegenstellte, hatte zwei wichtige Auctoritäten und Organe für sich, einmal die mit dem damaligen kirchlichen Leben verbundene Volksvorstellung, und dann das Gleichartige der seit Peter dem Lombarden in der Theologie herrschenden Erkärungen und Unterscheidungen. Sie war deßungeachtet in ihrer Einheit auch etwas Mannichfaltiges, in ihrer allgemeinen Bestimmtheit auch eine fortgehende Richtung. Einzelne Anhänger mißbilligten daher auch einzelnes an ihr selber, und beklagten die Mißbräuche und Uebertreibungen, zu denen sie Anlaß gegeben. Die Reformation nun gab den Gegnern Zeit und Spielraum genug, deßfalls eine Sichtung vorzunehmen; sie unterschied noch immer die kirchliche Lehre, sogar die römische a) von dem, was irgend ein Papst oder Theolog gelehrt, die spätere, neue scholastische Lehre von der bessern älteren. Solange aber diese Sichtung allerwärts zugelaßner Lehren durch keinen kirchlichen Act vollzogen war, stand es der Reformation frei, die ganze Richtung nicht nur in den scholastischen Grundelementen, sondern auch in ihren Auswüchsen kenntlich zu machen und zu bekämpfen als eine Einige. Daß in derselben Richtung, gegen welche Melanchthon die Schriftlehre aufbot, auch behauptet wurde, quod possimus e puris naturalibus Deum super omnia diligere, ist Thatsache. Zürnt der jetzige Katholik über dergleichen Lehre, so darf er desto weniger den Melanchthon tadeln,

a) Apol. Aug. Conf. III. Nec statim censendum est, Romanam ecclesiam sentire, quicquid Papa aut Cardinales, aut Episcopi, aut Theologi quidam aut Monachi probant.

der, da er sie in der Lehrgemeinschaft der Gegner angetroffen, sie auch als einen error manifestus gerügt hat, aber himmelweit davon entfernt gewesen ist, sie zur christkatholischen Kirchenlehre zu rechnen. Hätten die Evangelischen bloß die Ecken und Spitzen des Systems beurtheilt, und doch das ganze System verworfen, so wären sie zu tadeln; allein sie haben die Grundlagen bestritten — z. B. daß der Mensch obgleich aus Gnaden selig werdend, doch das ewige Leben verdiene, und daß die Buße nicht den Glauben, sondern Reue und Genugthuung in sich fasse — und Niemand hat sie des Irrthums oder Betrugs bezüchtigt, wenn sie dergleichen Lehren denselben Bischöfen und Theologen beilegten, von denen sie im Namen der sogenannten Kirche als Irrlehrer verfolgt wurden. Wird heut zu Tage der eine oder andre Kunstausdruck des damaligen Systems, z. E. de congruo, de condigno, weil die trienter Synode für gut gehalten ihn fallen zu lassen, von einem Theologen abgelehnt, von andern dennoch für kirchlich ausgegeben, so kann das wieder die Reformation nicht eines in die Luft geführten Streiches anklagen, denn diese Ausdrücke sind sehr gleichgültig, sobald der noch jetzt ganz unbestrittene Begriff des Verdienstes übrigbleibt. Die Synode behauptet ihn feierlichst; und Herr D. M., der in den Werken der Supererogation eine zarte und tiefe Wahrheit zu finden weiß, würde doch dergleichen sehr leicht auch in den ganz dazu gehörigen Lehren von der Congruenz oder Condignität des Verdienens auszufinden im Stande seyn. Das Verdienst in der Weise der Mitwürdigkeit an den Wiedergebornen will und genehmigt Hr. M., und vertheidigt es mit Thomas v. A.; es läßt sich aber gar nicht absehen, warum die aus der freien Vereinigung des Willens mit der anregenden Gnade hervorgehende höchste Disposition zur Wiedergeburt nicht nach desselben Thomas Lehrsatze, ultima dispositio necessitat formam, auch ein Verdienst in seiner Art, nämlich de congruo, constituiren solle.

Doch lassen wir das eigentlich polemische Verhältniß, und gehen bloß auf das apologetische ein, in dem sich die Reformation befand. Nicht die Irrthümer der Gegner, sondern die h. Schrift und die christliche Erfahrung waren die Ursache ihrer Lehren, und es fragt sich, ob sie von Hrn. M. lernen könne aus jenen Quellen reiner und wahrer schöpfen. Christus hat die ewige Erlösung gefunden, in ihm ist die Welt Gotte versöhnt, außer ihm ist kein Heil, so lehren beide Kirchen: aber auch keine leugnet, daß es sich nun noch für jeden Menschen um die Aneignung dieses Heiles handle. Ebenso wenig wird auf einer von beiden Seiten in Abrede gestellt, daß die in Christo bewirkte Welterlösung schon selbst die Mittel bei sich führe und in Bewegung setze, durch deren Gebrauch und Wirkung dem Sünder der Strom des Heiles zugeführt werden soll. Wort und Sacrament sind diese Mittel des heiligen Geistes. Die Wirkung derselben läßt sich aber dahin unterscheiden, daß sie in der einen Hinsicht eine vorbereitende ist, in deren Verlaufe das neue Lebensprincip sich noch nicht im Menschen findet, in der andern eine bekehrende und zugleich bewahrende, durch die dasselbe Princip wirklich mitgetheilt und zur Entwicklung gebracht werden soll. Die wesentliche Veränderung, die den neuen Zustand hervorbringt, heißt die Wiedergeburt, und man leugnet weder hier noch dort, daß die Gnade den Menschen gerecht, heilig, selig mache, daß wo Sündenvergebung sey, auch Heiligung seyn müsse, wo Gerechtschätzung auch Gerechtmachung, und daß es die Functionen der Reue und des Glaubens, des Glaubens und der Reue, des Glaubens und der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung seyen, in welchen sich die zugeeignete Gnade erweise. Soweit besteht die Einheit der Lehre, die denn auch lebendig aufgefaßt zwischen Gliedern beider Theile trotz dem so schneidend trennenden Begriffe von der Kirche oft einen hohen Grad von christlichem Gemeingefühle zu erzeugen und zu unterhalten im Stande ist. Nun

treten aber dennoch, da sich auf der einen Seite biblische Grundbegriffe und allgemein ethische in einander geschoben haben, und getrennt worden ist, was nicht zu trennen, geeinigt was nicht zu einigen war, so große Verschiedenheiten bei der nähern Erklärung von Grund und Folge, von Art und Umfang in jenen genannten Dingen ein, daß in den meisten Berührungsfällen das sonst mögliche Gemeingefühl gar nicht zu Stande kommt. Am meisten sammelt sich die Differenz in dem evangelischen Begriffe von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben. Sagt man, die Differenz bestehe in der Lehre von der Rechtfertigung (ein Wort, das wir vorhin absichtlich vermieden haben), so entsteht, vielen unbewußt, eine neckende Verwirrung. Denn sofern der Protestant schon weiß, was der Katholik durch schlechte Sprachlehre verwöhnt unter Rechtfertigung versteht, muthet er ihm gar nicht zu, zu bekennen, daß der Sünder durch den Glauben allein gerechtfertigt werde. Eine gleiche Neckerei besteht darin, daß man sagt, die Protestanten verstehen unter Rechtfertigung des Sünders die bloße Zurechnung fremder Gerechtigkeit, die Katholiken eine ihn wirklich gerechtmachende Thätigkeit Gottes; denn auf diese Weise wird verhehlt, daß dem Protestanten die äußere Gerechtigkeit, die er im Glauben ergreift, durch diesen Glauben eine innere wird, und daß ihm die Rechtfertigung in Erneuerung und Heiligung übergehet. Man möchte glauben machen, der Protestant lehre Sündenvergebung und keine Heiligung; darauf wäre billig zu erwidern, der Katholik lehre Heiligung und keine Versöhnung. Die Wahrheit aber ist die: jener glaubt an Heiligung durch Versöhnung, dieser an Versöhnung durch Heiligung. Letzteres nennt Melanchthon iustitiam rationis. Fassen wir aber die Sache, vom Worte Rechtfertigung noch einmal absehend, in ihrem Grunde. Christus, der Menschheit neues Leben und Princip, soll ein geistlicher Lebensanfang im Individuum werden; dieses soll für sich nicht

leben, sondern Christus in ihm; wie Reben am Weinstocke hangen, so die Erlöseten am Erlöser, nicht durch fürwahrhaltende Gedanken, vielmehr durch das innerste ungetheilte Herz und Leben. Man würde sehr irren, wenn man meinte, dieß sey nicht der protestantische Begriff der angeeigneten Erlösung. Conf. Helv. mai. 15. inanem fidem iactabant, qui Christum intra se viventem non habebant. Scot. 13. Christum in talium cordibus habitare blasphemum est dicere, in quibus nullus est sanctificationis spiritus. Allein es gilt nun, wie das geschehe, schrift- und erfahrungsmäßig nachweisen, und bei der Mechanik oder Magie der eingegossenen Gnade sich nicht gnügen lassen. Deshalb erinnert Melanchthon Apol. II. quod fid. iustificet — proferant unum commentarium in sententias ex tanto scriptorum agmine, qui de modo regenerationis dixerit; — non docent per verbum accipi. Denn fürs erste handelt Gott in Christo mit dem Sünder, der geheilt werden soll, durch das Wort. Nicht allein durch das erzählende, vergegenwärtigende, sondern auch einladende, bezeugende: hier ist Hilfe, laß dich versöhnen. Melanchthon ebendas. cum deo non potest agi —, Deus non potest apprehendi nisi per verbum — et vel hinc argumentum sumi potest, quod fides iustificet, quia si tantum fit iustificatio per verbum et verbum tantum fide apprehenditur, sequitur, quod fides iustificet; sed sunt aliae rationes maiores. Freilich ist nun auch bei den Gegnern von Wort und Glaube die Rede, nur nicht bis dahin, und nicht in dem Momente, wo die berufende Gnade in die rechtfertigende übergehet. Allerdings kann laut dem trienter Decrete Niemand gerecht werden vor Gott, der nicht die Erlösung und zwar so, wie sie trientisch a) gelehrt wird, vorweg für wahr annimmt und also glaubt: allein von da an cooperirt die Gnade ohne das Wort oder in bloßer

a) Sess. VI. c. 15. post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit. —

Voraussetzung des fürwahr gehaltenen Wortes mit den bußfertigen und sehnsüchtigen Gemüthsbewegungen, bis auf den Punct, wo die Gerechtigkeit der Liebe ihm eingegossen wird, zum Heile des Sünders. Der Glaube ist so wenig die Function der lebendigen Vereinigung mit dem Haupte, Christus, daß wenn das Glied, der Christ, durch die Todsünde diesen Zusammenhang mit dem Haupte verliert, es deshalb doch im Glauben stehen mag — denn der Glaube ist ein kirchliches Fürwahrhalten —, und nun auch durch eine Bekehrung das Verlorne wiedererlangen, unter deren wesentlichen Bestandtheilen der Glaube gar keine Stelle findet. Wie kommt es denn nun, daß, nachdem für den Katholiken Wort und Glaube im Gebiete vorbereitender Gnade gewirkt haben, das Sacrament und die Regung der Liebe in der Sphäre der Rechtfertigung alles allein thun müssen, was zur Vermittlung der Gnade gehört, und wie kommt es, daß für den Protestanten durch die ganze heilige Geschichte des Menschen hindurch die Copula von Wort und Glaube die gläubige Apprehension des im Worte sich bietenden Erlösers es ist, was die Verbindung mit ihm lebendig macht und, wenn sie sterben will, wieder und immer wieder lebendig macht, so, daß z. B. Conf. Gall. 21. bemerkt, fidem electis dari, non ut semel tantum in rectam viam introducantur, Belg. 22. qui Christum, in quo omnia, possidet per fidem, per fidem omnia possidet? Apol. III. — Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus — constat justificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua etiam postea accepti sumus. Die Ursache hievon wird noch unvollständig angezeigt, wenn das vierstädtische Bekenntniß erinnert, die Function der Erkenntniß sey die nothwendig erste Vermittlung des geistlichen Lebens unter allen Umständen, wo dieses aus Christus gewonnen werden soll, und deshalb schon, weil die Reformation es aus der Quelle der gläubigen Erkenntniß und nicht des Werkes und kirchlichen

Handelns herleite, weiche sie von jetzt gewöhnlichen Lehren ab. Cap. 3. und 4. Das erwähnte Phänomen läßt sich auch noch nicht allein, obschon näher, durch die Bemerkung erklären, daß die lebendige Verbindung des Erlösers mit dem sündigen Menschen auf Seiten des letztern nichts anders als die höchste Empfänglichkeit und activste Bedürftigkeit seyn könne, folglich der Glaube. Gerechtigkeit, Liebe, Leben sind die Gaben, die gratis angeboten werden; die Gaben nun nimmt man nicht mit der Gabe in Empfang, die Gerechtigkeit und Liebe nicht mit Gerechtigkeit und Liebe, sondern mit dem Glauben voller Demuth, voller Zuversicht, mit Schmerzen und Freuden. Der Glaube ist die zitternde Hand, die in die rettende des Erlösers sich legt, oder das eröffnete Organ für alle von diesem sich mittheilende Lebenskräfte. So, daß der Mensch, er mag so heilig und lebendig werden, wie er will, doch, wenn er nicht sich Christo gleich oder ohne Christus hinstellen will, allezeit in und am Glauben seine Gerechtigkeit und Seligkeit haben muß, nämlich am Verbundenseyn mit Christus, an dessen freier Gnade, an dessen einziger und ausschließlicher Vollkommenheit. In dieser Hinsicht ist es nicht befremdlich, wenn gelehrt wird, die vollkommne Empfänglichkeit für den Zufluß des Gnadenstromes, der Glaube thue und wirke allein alles, was Heil heißt in der Subjectivität, fides iustificat, sanctificat, vivificat, salvificat, glorificat. Indessen das möchten sich die Gegner der Reformation vielleicht noch eher gefallen lassen, als gerade das einzelne und erste: fides sola iustificat. Sie wiederholen in jener Beziehung so gern den Gemeinspruch des Hebräerbriefs, ohne Glauben kann Niemand Gott gefallen, während sie darauf wenig achten, daß der Herr so oft und mannichfaltig den Glauben lobt, preißt, bewundert, und ihm allein die Hilfe und Erlösung beimißt a), zu einer Zeit und unter Umständen, wo vom

a) Die von den Gegnern aus Luc. 7, 46. entlehnte Instanz quia dilexit multum hat schon Melanchthon Apol. III. beseitigt, indem

Fürwahrhalten der Dogmen gewiß noch nicht die Rede ſeyn konnte. Doch das weiß man irgendwie zuzulaſſen, fides salvat, der Glaube rettet, nur nicht, daß er rechtfertige, daß er allein Sündenvergebung erlange, und die Gerechtigkeit des Menſchen negative oder positive ſey. Wenigſtens ſoll nur fides formata d. i. eben die Liebe gerecht machen, ſie die größte der Tugenden, und iſt dieſe Gerechtigkeit der Liebe nicht da, ſo iſt auch die Sündenvergebung nicht erwirkt, denn Chriſtus hat durch ſeinen Tod eben nur das verdient, daß er Macht und Recht hat durch den Geiſt der Gnade die Gerechtigkeit, habitum dilectionis, uns einzugießen. So werden wir denn auf jenen hyperphyſiſchen Mechanismus zurück, und von der pſychologiſchen Wahrheit der Aneignung des Heils durch das Wort der Verheißung, das der Glaube ergreift, in der Weiſe abgeführt, wie es ſich bei den beſtehenden Begriffen von Erbſünde, die keine Sünde iſt, eben erwarten läßt. Der letzte Grund aber der proteſtantiſchen Lehre, von der wir reden, liegt in der nothwendigen Vermittlung alles Heils und aller Aneignung deſſelben durch — Sündenvergebung, durch Verſöhnung, und dieß läßt ſich ebenſo objectiv an Chriſto, an dem Evangelium, welche Glauben fordern, wirken und finden, als an dem heilsbedürftigen und heilerlangenden Menſchen, der da glaubet, oder ſubjectiv erweiſen. Der Erlöſer in die Welt gekommen, entwickelt, offenbart ſich in Reden, Thaten und Leiden bis zu dem Puncte der Vollendung, wo er ſie alle an ſich zieht, wo er, ſoviel an ihm liegt, das überall erwieſene, annehmbare, mittheilbare Princip eines neuen, heiligen und ſeligen Lebens der in ihren Sünden todten Menſchheit geworden iſt. Daß es nun aber bei Einimpfung dieſes Lebens ins Herz des Sünders und bei Hingebung

---

er bemerkt, interpretatur Christus se ipsum, cum addit: fides tua te salvam fecit. Vergl. übrigens Schleiermachers den Text betreffende Predigt in der dritten Sammlung.

dieſes Herzens an den Heiland zuerſt auf Sündenvergebung ankomme, kündigt ſich ſchon in den Vorandeutungen des Herrn ſelbſt an, die ſich auf ſein Ende beziehen. Er will ſein Leben geben zur Bezahlung für Viele Marc. 10, 45., will ſein Fleiſch geben für das Leben der Welt Joh. 6, 51. u. ſ. w. Es folgen die nächſten apoſtoliſchen Auslegungen der Thatſachen. Die Summa ihrer Geſandtſchaft iſt, laſſet euch mit Gott verſöhnen 2 Cor. 5, 20. Grund davon V. 21: Er hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, Gott war in Chriſto weltverſöhnend, er rechnete ihnen die Sünde nicht zu; warum iſt Chriſtus geſtorben? διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν Röm. 4, 25. Der Hebräerbrief: eine nicht bloß jährliche, zeitliche, eine ewige Löſung hat Chriſtus gefunden, ein einmaliges allgültiges Opfer für die Sünde im Heiligthume dargebracht. Hier haben wir auf das Wort ἀπολύτρωσις zu achten. Es bezeichnet das Ganze der Herſtellung, zuweilen das Ende, beſonders wenn „des Leibes" dabei ſtehet, auch ohne dieß 1 Cor. 1, 30. durch die Stellung nach ἁγιασμός, es bezeichnet weiter die Einheit der Sündenvergebung und Reinigung wie Tit. 2, 14, ebenſo wie καθαρίζειν, τελειοῦν im Hebräerbriefe; aber ganz beſonders den Anfang, der alles nachfolgende vermittelt, die Sündenvergebung, und hievon iſt außer Hebr. 9, 12. Epheſ. 1, 7. das ſprechendſte Zeugniß Col. 1, 14. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Alle Verheißungen nämlich des göttlichen Wortes vermitteln ſich durch die Erbietung der Vergebung der Sünden und deren Annahme im Glauben; alle Bedürfniſſe der Erlöſung concentriren ſich in dem der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. Der Stachel des Todes iſt die Sünde, die Kraft aber der Sünde das Geſetz. Die höchſte, vollkommne Erfüllung des Geſetzes und der Verheißung Chriſtus der gekreuzigte und auferſtandene iſt die Verſöhnung für die Sünde der Welt, und dadurch die ganze Erlöſung; iſt die Rechtfertigung des gläubigen und

bußfertigen Sünders und dadurch ſein Friede, ſeine Auferſtehung zu einem neuen Leben, ſein Heiliger, ſein Seligmacher. Der Sünder hat entweder die Erkenntniß der Sünde und ihres Fluches oder nicht; im Verneinungsfalle erkennt er nun auch die Gnade nicht, noch glaubt er ſie? er beſſert ſich vielleicht, aber es iſt keine Bekehrung in ihm, er bleibt in unerkannter Sünde. Im andern Falle aber iſt für ihn, der ſich ein Kind des Zorns fühlt, der Uebergang von der leibentlichen Feindſchaft mit Gott zur Liebe Gottes und dem neuen Leben ſolange nicht vorhanden, als er nicht die Verheißung der Vergebung in Chriſto empfangen und die Wirkung dieſes Wortes „Dir iſt vergeben" erfahren hat, cum impossibile sit diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus — facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis possit Deum diligere super omnia (per actum elicitum), quia non sentiunt, quid sit ira aut iudicium Dei. Apol. II. „So kann doch das Herz Gott nicht lieben, es glaube denn zuvor, Gott wolle gnädig ſeyn. — Wenn alſo das Herz weiß, daß uns Gott gnädig ſeyn will und uns erhören um Chriſtus willen, ſo kann es Gott lieben und anrufen u. ſ. w." Augsb. Bek. 20. Atqui deum ante omnia amare nemo potest, nisi qui eum plane noverit deque eo sibi optima quaeque polliceatur, Conf. Tetrapolit. IV. Non igitur diligitur Deus nisi postquam apprehendimus fide misericordiam; ita demum fit obiectum amabile. Die katholiſche Lehre iſt eine beharrliche Verkennung dieſes Verhältniſſes, die proteſtantiſche iſt ganz darauf gerichtet. Wer es feſthält, kann nun nicht anders, als den entſcheidenden Moment der Erlöſung in die zuverſichtliche Annahme einer Zuſage, eines bis zur ſpeciellſten Verheißung ſich entwickelnden Gnadenwortes legen. Was auch immer für vorläufige Anerkennungen der geoffenbarten Wahrheit vorausgegangen ſeyn mögen, von al-

lerlei vorläufiger Sinnesänderung begleitet, soll es zur Neugeburt kommen, so muß das Wort eben und *also auch* der Glaube an das Wort zur speciellsten Entwicklung seiner Kraft gediehen seyn; die Wahrheit und Wirkung des Wortes concentrirt sich wieder in dem, gib mir mein Sohn dein Herz, komm zu mir, aus Gnaden sollst du selig werden, und nur dann wird es wesentlich anders mit dem Sünder, wann der aus Demuth und Wehmuth mit Sanftmuth hervorgerufne Hunger nach der Gerechtigkeit sich weder in Verzweifelung verliert, noch auf Werke und eigne Kräfte richtet, sondern in gänzlicher Verzichtung darauf und in wahrhafter Zuflucht zu Gott sich in der Gestalt des Glaubens auf die dargebotne Versöhnung wirft. Denn muß gerade das Bewußtseyn von dem Unverdienten Zuvorkommenden der Gnade, die allein durch das Creuz Christi vom Abgrunde rettet, künftig den Haß der Sünde und die Dankbarkeit anfeuern, in dem die Bekehrung *besteht*, so versteht es sich von selbst, daß von Anfang bis Ende auf einem Vertrauen, in einem Glauben der ganze Gnadenstand beruhet, daß der Glaube der erste Gehorsam, die erste Gerechtigkeit im Menschen ist. Also darf, also muß auch die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit oder die göttliche Gerechtschätzung als ein früheres, die aber aus dem Glauben entspringende Gerechtigkeit der Werke, der dem Glauben geschenkte neue Lebensgeist oder die Heiligung als das mitfolgende und bedingte gedacht werden. Neque contritio neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium, quo gratiam Dei, meritum Christi — apprehendere possumus. Recte dicitur: quod credentes, qui per fidem iustificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam iustitiam fidei, deinde vero etiam inchoatam iustitiam novae obedientiae, seu bonorum operum habeant, sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de iustificatione ingerenda sunt. Sol. Decl. III. Die Zueignung der Sündenvergebung als das erste und

als die Bedingung des Andern zu denken, machen sich alle Bekenntnisse zum Gesetz; wie aber das Andre durch das Erste oder mit ihm oder nach ihm gewirkt werde, darüber halten sie wenigstens keine entschiedene Regel des Ausdrucks. Die Apologie setzt auch iustificatio mehrmals der regeneratio gleich, indem sie beides annimmt, iustificari sey iustum pronunciari s. absolvi und iustum effici, aber fides apprehendens, gratia spiritus fidei donata, novi motus bleiben gesondert und stellen in dieser Sonderung den Zusammenhang dar, oder iustum effici, welches auf remissio peccatorum fide apprehensa folgt, ist in diesem Falle soviel als adoptari und salvum fieri. Iustum et salvum evadere wird vorzüglich im vierstädt. Bek. als Exposition von δικαιοῦσθαι gebraucht. Die schottische Confession wendet ein statim an, um Folge und Zusammenhang darzuthun c. 13.: quamprimum spiritus domini, quem electi per veram fidem recipiunt, possessionem in corde alicuius accepit, tum statim illum regenerat et renovat etc.

Nun entsteht freilich eine Schwierigkeit, an welcher so Viele im Leben wie im Denken gescheitert sind. Es ist nämlich von der Aneignung des Heils die Rede, und doch scheint der erste Act derselben die göttliche Rechtfertigung des Sünders, nach protestantischem Begriffe genommen, ihm eben nichts anzueignen. Denn der Sünder zwar, der gläubig geworden, eignet sich etwas zu, aber nicht ihm Gott etwas, wie dieß zumal dann der Fall zu seyn scheint, wenn die mehrsten Bekenntnisse schon sagen, δικαιοῦν sey iustum pronunciare, und dann die Theologen nicht nur actum forensem, iudicis, sondern auch intransitivum daraus machen. Derselbe Anschein von Widerspruch haftet der Betrachtung des menschlichen Subjects in der Rechtfertigung an, denn der Sünder wird gerecht geschätzt um seines Glaubens willen, und ist es doch nicht, Gott erklärt was nicht ist, der Mensch glaubt was nicht ist. Herr Dr. Möhler wünscht uns Glück, daß wenigstens Andreas Osi-

auber und Schleiermacher uns wieder auf die Spur gut katholischer Lehre geholfen. Er hätte, was die Neueren betrifft, vorzüglich noch Joh. Aug. Heinr. Tittmann a) anführen können. Ueber Osiander und Schleiermacher haben nun Andre schon genug, namentlich Hr. Dr. Baur geantwortet, und Hr. D. M. kann sich überzeugen, daß jene trefflichen Lehrer den eigentlichen Unterscheidungspunct — sola fide — nur noch fester gestellt. Alle aber, Tittmann nicht ausgeschlossen, scheinen mir in den gegen den actus forensis gerichteten Bestimmungen so weit zu gehen, daß sie sich von dem ursprünglichen Sinne des evangelischen Bekenntnisses sowohl, als von dem des Wortes δικαιοῦσθαι, mehr oder minder entfernen. Mit Recht haben Schleiermacher und Tittmann auf einen Unterschied der Rechtfertigung von der Sündenvergebung aufmerksam gemacht. Jene nämlich begreift diese, diese nicht jene schon in sich. Die Sündenvergebung, selbst sofern sie schon dem Bewußtseyn sich zueignet, ist nur negative Seligkeit, zu welcher das Positive der Kindschaft hinzukommen muß; in der Rechtfertigung aber ist beides als eins gesetzt. Und bei der Sündenvergebung ist noch die Frage, ob sie die allgemeine oder besondre, ob sie der Anfang eines neuen Lebens oder nicht, nur vermeint, vorausgesetzt, oder erfahren, bewußt, empfunden ist, die Rechtfertigung aber erledigt schon alle diese Fragen. Ohne dieses Verhältniß bestimmt auszusprechen, deutet es Melanchthon allenthalben an, indem er immer beides nach einander und mit einander stellt, was der Glaube erlange, Vergebung der Sünden und Rechtfertigung, oder indem er häufig für Rechtfertigung als das erklärende die reconciliatio setzt. Beides ganz in Gemäßheit der h. Schrift. Denn die καταλλαγή, von der Paulus Röm. 5, 10. im Vordersatze spricht, ist die allgemeine secundum potentiam in Christo bestehende, bei

a) S. Progr. de summis principiis Confess. Augustanae, Lips. 1830. und Anmerk. zur deutschen Ausgabe d. Confession.

der wir noch ἐχθροὶ seyn können, diejenige aber, bei der wir nicht mehr Feinde sind, welche laut dem Nachsatze actu an uns geschehn, ist ganz gleich der δικαίωσις im neunten Vers. Und wiederum deßhalb wird Röm. 4, 25. 8, 34. Tod und Auferstehung auf Vergebung und Rechtfertigung bezogen, weil ohne die Auferstehung die Vergebung, wenn schon erwirkt und vorhanden, nicht kundgegeben werden und also keine Rechtfertigung seyn könnte. Demnach habe ich mich auch sonst schon gegen die Behauptung, Rechtfertigung sey bloß immanente oder intransitive Thätigkeit, erklärt, eine Lehre, die nur solange gilt, als die Concordienformel und ihre Freunde die Vermischung derselben mit der Heiligung abzuwehren und ihren Standpunct der Eingießung gegenüber zu wahren haben. Die Rechtfertigung ist eine Mittheilung, sie theilt den Frieden Gottes mit, indem sie die Furcht hinwegbringt, die dem kindschaftlichen Gefühle hinderlich ist. Röm. 5, 1—11. sprechen über diese Mittheilungen. Zu dem Mitgetheilten gehört auch die Liebe Gottes nach V. 5, welcher aber durch V. 8. zu erklären ist. Denn die Liebe Gottes, mit welcher Gott liebt, nicht die Liebe, mit welcher wir, wird in der Rechtfertigung durch den heiligen Geist ausgegossen in unsere Herzen (vergl. 1 Joh. 4, 10.), und wenn dieß nach dem Contexte der Sinn des seit Augustinus soviel und so fälsch gebrauchten Spruches unwidersprechlich ist, so folgt nicht nur, daß das Mitgetheilte, was wir Protestanten in der Rechtfertigung sehen, ganz ein andres ist als das, welches die Gegner, sondern auch, daß die einzige biblische Stelle, die sie für die Infusions-Theorie aufbringen konnten, ihnen der Wahrheit nach sich ganz entziehet. Ist nun der Rechtfertigungsact transitiv oder mittheilend, so läßt sich auch erkennen, daß er und wie er declaratorisch sey. Gott spricht sein Urtheil weder nur in sich hinein noch in die Weltgeschichte heraus, ob es gleich da und dort gültig ist und wird; er spricht es in das Bewußtseyn des Gläubigen

herein, der Geist der Gnade gibt Zeugniß unserm Glaubensgeist, daß wir Gottes Kinder sind Röm. 8, 16. Und in dieser Beziehung glaube ich nicht, daß Schleiermacher Recht habe, den Gedanken der besondern Kundgebung des göttlichen Rathschlusses zu beseitigen. Denn schon die berufende Gnade ist nicht so zu denken, daß sie lediglich die Allgemeinheit des Heiles dem Gemüthe vorhalte, sondern so, daß sie mittels der allgemeinen Wahrheit persönlich einlade und antrage: also auch die rechtfertigende so, daß sie dem Glauben individuell zuspreche und bezeuge. Die lebendige Besonderung der allgemeinen Wirkung Christi ist nicht nur mit Schleiermacher bei der Bekehrung, sondern gleicherweise bei der Rechtfertigung zu denken, nur daß nach desselben Gelehrten treffender Beobachtung die Rechtfertigung das in Betrachtung ruhende Selbstbewußtseyn, die Bekehrung aber mehr die Willensbewegung betrifft. Wir wenden uns nun zugleich zu der *tittmann*ischen Berichtigung. Sie ist in gewissen Puncten sehr faßlich, nämlich wo sie zeigt, daß der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben alles Verdienst und alle Genugthuung, ja vom Glauben selbst alles Verdienstliche ausschließe; weiterhin wird sie unklar. Denn „Gerecht seyn vor Gott und gerechtgeschätzt werden" soll in der ganzen h. Schr. N. T. nichts anders heißen als, „in einem solchen Zustande seines innern Lebens sich befinden, der es möglich macht, Gott wohlgefällig zu seyn und zu werden, und von ihm Gnade und Segen zu erlangen." Est igitur, sagt das Programm, iustificatio beneficium dei, quo homines miseriae peccati obnoxii (iniusti, τέκνα ὀργῆς) eum naturae statum consequuntur, ut a deo probari (pro iustis haberi) et gratiam dei aeternamque salutem merito Christi capessere possint. Damit soll der Annahme einer imputata iustitia Christi, zugleich der Meinung de sensu mere forensi, ebenfalls dem Vorurtheile, als sey die impletio legis nicht nothwendig, gewehrt werden. Soviel ist deutlich, die δι-

κλησις bewirkt einen Zuſtand, verſetzt in einen Zuſtand, in welchem man nun alles, was zum Heile gehört, erlangen kann. Dieſer Zuſtand, was er ſey, wird gar nicht unmittelbar beſtimmt, ſondern lediglich dadurch:

1) daß wir ihn durch den Glauben erlangen und 2) dadurch, daß er fähig macht, nämlich Gott wohlgefällig, ſeines Beifalls gewiß, und der Seligkeit theilhaftig zu werden. Er iſt entweder ein ganz unbeſtimmbares x, oder eben die Identität der Gerechtſchätzung und Wiedergeburt, die Entwicklung des Glaubens zur Qualification für alles Gute, Gefällige und Selige. Es ſcheint ſogar, als werde der Menſch durch den Glauben gerecht geſchätzt, damit er die Begnadigung und Wohlgefälligkeit erlangen könne, er werde angenehm gemacht, um ſich angenehm zu machen; und dann würde allerdings ſowohl der Begriff des Glaubens als der der Rechtfertigung der katholiſchen Lehre nahe gebracht worden ſeyn, nur daß der habitus, der in der Juſtification bewirkt wird, von den Scholaſtikern als habitus dilectionis, von Tittmann aber gar nicht weiter beſtimmt wird. Auf jeden Fall liegt in der tittmannſchen Berichtigung eine gewiſſe Verkennung des Unterſchiedes von Gerechtſchätzung und Wiedergeburt, von Verſöhnung und Bekehrung. Tittmann bemerkt zwar richtig, die h. Schrift lehre in dieſer Verbindung nicht, die Gerechtigkeit Chriſti werde dem Menſchen zugerechnet, ſondern der Glaube werde gerechnet zu der Gerechtigkeit. Aber ſchon der Begriff der Zurechnung an und für ſich beweiſt, daß die von ihm ohne weiteres verworfene forenſiſche Bedeutung des Rechtfertigungsactes bibliſchen Grund habe und hier ſchlechterdings als die erſte geſetzt werden müſſe. Die Reformatoren und die proteſtantiſchen Bekenntniſſe haben reichlich nachgewieſen, daß δικαιοῦν dem Verdammen entgegengeſetzt werde, und ſie hätten nicht nöthig gehabt, dieß die hiphiliſche oder hebräiſche Bedeutung zu nennen, da es auch die claſſiſche iſt. Keine Erweiterung der lexilogiſchen

Erkenntniß hat sie bis hieher in ihrer Annahme beschämt. Was will man z. B. gegen die ausführliche Nachweisung des Sprachgebrauchs, wie sie bei Chemnitz schon zu finden ist, bedeutendes aufbringen? Es ist aber auch an sich nothwendig, daß in Verkündigung der Heilslehre zunächst die göttliche Gerechtschätzung für sich gesetzt, und noch viel näher mit der Beerbung und Beseligung als mit der Heiligung zusammengedacht werde. Das χάριτι, das δωρεὰν macht es nothwendig. Mit diesen Vorstellungen nämlich ist durchaus in den δικαιουμένοις ein Nichtseyn der Gerechtigkeit gesetzt, nämlich sofern sie der Gerechtigkeit wegen immer aus sich herausgehen und in Christo seyn müssen.

Das gerade wird ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet, daß sie auf diese Weise, wie es die Jetztzeit des N. T. mit sich führt, und nach diesen in der Gemeinschaft Christi gegebenen Beweggründen sich selbst nicht rechtfertigen, nicht lossprechen, auf jegliche eigne Würdigkeit, als einzelne ποιηταὶ τοῦ νόμου, verzichten; denn das alles liegt in der πίστις, die eine lebendige Ausschließung der καύχησις ist. Eben in diesem bewußten Mangel des Selbstruhmes, eben in diesem Wahrdenken und Wahrnehmen der ausschließlichen Erfüllung des Gesetzes und der Verheißung in Christus, in dieser Buße, die nicht minder ein Hunger und Durst nach Gerechtigkeit ist, werden sie von Gott angesehn und geheilt. Weder ihre Ungerechtigkeit noch ihre Gerechtigkeit ist eingebildet und putativ. Ihre Ungerechtigkeit ist aber nur wahr vor dem Gesetze, welches Zorn schaffet, oder als Bedürfniß der Gnade oder als Ursache der Buße und des Absterbens mit Christo, und schließt also diejenige Wahrheit der Gerechtigkeit nicht aus, welche sie nach dem νόμος πίστεως als eine durch πάρεσις, ἄφεσις, durch ein λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην bedingte, in ihrer gänzlichen Abhängigkeit von einem Mittler inne haben. Die Schrift unterscheidet zwei Kreise des Verhältnisses Got-

tes zu den Menschen in Bezug auf Sünde und Gerechtigkeit, Verdammniß und Seligkeit; der eine ist der des Gesetzes, der andre der der Gnade. Diese werden nicht nur nach ihrer Verschiedenheit, sondern auch nach ihrer Bezüglichkeit auf einander beschrieben, denn die neue Schöpfung, die Erlösung ist nicht schlechthin neue Schöpfung, es besteht und bleibt die Identität Gottes und des Menschen, in ihrem Verhältnisse zu beiden Sphären. Die Menschenliebe und Freundlichkeit Gottes also erweiset sich in Bezug auf das vorhergegangene gesetzliche Verhältniß als Gnade, Ueberſehung, Vergebung, denn das gesetzliche soll, sofern es nur Erkenntniß der Sünde, Tod und Zorn wirken konnte, schlechthin aufhören; sofern es aber doch in der heiligen Liebe, im Geiste selbst seinen letzten Grund hatte, zu einem höhern durch die Gnade, nämlich zum νόμος πίστεως, δικαιοσύνη θεοῦ, entwickelt werden. Geoffenbart, gegeben ist dieser Uebergang in Christus. Der erste Act der Erlösung kann daher nichts anders als die am Gemüthe sich erweisende Begnadigung und Lossprechung des Sünders seyn, und erst durch diese vermittelt sich die ganze Belebung des Menschen. Die Betrachtungsweise der Concordienformel hat demnach an ihrem Orte ihr vollkommnes Recht. Sie kann sich auf Röm. 3, 4. stützen, und nimmt dabei ebenso wie der Apostel die Einheit und Ganzheit der sittlichen Erlösung durch den Begriff vom Glauben und dem ihm geschenkten Geiste wahr.

Da jedoch nach der Kategorie von Grund und Folge der Begriff des Grundes auch die Folge mit in sich schließt und diese bloß ausschließt, wo die Folge eben als Grund sich geltend machen würde, und da der Begriff des Grundes sogar die Folge nothwendig an sich zieht, wo sonst der Grund als bloße, leere Abstraction sich gelten machen wollte (wie die πίστις nach der Unterstellung des Jacobus), so mußte auch die Betrachtungsweise des Melanchthon in der Apologie ihre Gültig-

keit behalten, und konnte sich auf die heilige Schrift in allen den Stellen stützen, wo (wie durch καθαρίζειν, τελειοῦσθαι im Johannis- oder Hebräerbriefe) die Reinigung von Schuld zugleich als Reinigung von Sünde, oder wo Christus als unsre von Heiligkeit nicht unterschiedne Gerechtigkeit (2 Corinth. 5, 21.), wo sein stellvertretender Tod als Ursache unsers aufhörenden Eigenlebens (2 Corinth. 5, 14. 15.), das Seyn in Christo als Schuld- und Sündlosigkeit zugleich (Röm. 8, 1.) gesetzt erscheinen. Vieles läßt sich am protestantischen Rechtfertigungsbegriffe nachhelfend aufklären und bestimmen, und die Theologie ist wieder auf den Weg gekommen, es zu erkennen und zu thun: es fehlte der Zeit und Kirche, aus welcher die Reformatoren hervorgingen, an der Fertigkeit und Gewöhnung, die persönliche Erlösung, die beseligende Lebensgemeinschaft des Gliedes mit dem Haupte vorerst als Einheit als Ganzes anzuschauen, der Mißbrauch der damit in der Sacramentslehre oder auch bei den Enthusiasten getrieben worden war, hielt die Reformatoren von dieser Betrachtung der ungetheilten Einheit ab; sie blieben bei schriftmäßiger Reconstruction des Ganzen zu sehr in der zerstückelnden Betrachtung, und es muß als wichtig an dem Einspruche des Andreas Osiander angesehn werden, daß er das Seyn und Leben Christi in den Gläubigen zu dogmatisiren versuchte (obgleich er weder mit dem Worte δικαιοῦν noch mit der Verknüpfung von Sündenvergebung und Rechtfertigung umzugehen verstand): allein das haben uns die Reformatoren für immer gewonnen in dieser Angelegenheit, daß wir geleitet von ihrer synthetischen Betrachtung und auf dem Grunde derselben zur richtigen Analyse übergehen können. Durch ihr entschiednes Eingehen auf den irrationalen, weil positiven geschichtlichen Punct des Christenthums, Christus unsere einzige Gerechtigkeit, und ausschließlich durch den Glauben unsere Gerechtigkeit, haben sie uns auf die lebendige Macht des Wortes und in

den vernünftigen Gottesdienst des reinen Herzens und der Gemüthsrichtung zurückgeführt.

Abgesehn vom Rechtfertigungsbegriffe verbreitet sich Hr. D. M. des Weitern über den Glauben, wie er in dieser Hinsicht beiderseits zu fassen sey. „Die Kirche hatte freilich funfzehn Jahrhunderte lang schon die Wahrheit des rechtfertigenden Glaubens in ihren Christen empfunden, in ihren Theologen gedacht: allein wie ein Arius erst zu den Bestimmungen von Nicäa veranlassen konnte, so diente auch die Entschiedenheit, die die einseitige Richtung in Luther annahm, der Kirche dazu, nun im Concil von Trient zum völlig klaren Bewußtseyn darüber zu kommen." Die gelehrten Bischöfe, die dort versammelt waren, nahmen sich nämlich das ihnen durch die Reformation so dringend nahe gelegte Problem Röm. 3, 28. πίστει ἄνθρωπον δικαιοῦσθαι, χωρὶς ἔργων νόμου zu lösen vor, und brachten alle am Ende heraus, daß der Glaube, der ja eben nur das Fürwahrhalten der Offenbarung oder die erste Gemüthserhebung oder nur der eingeschlagne rechte Weg sey, nicht rechtfertige. Hätten die gelehrten Männer sich auf die frühere Lehre vom gestalteten Glauben zurückgezogen, oder wären sie den Begriffen des Hrn. Dr. M. von dem Vertrauen der Liebe in etwas vorangeeilt, so würden sie der biblisch-protestantischen Wahrheit um Vieles näher gekommen seyn und das Decret mit einer vollständigern Reflexion ausgestattet haben, als es nun der Fall ist. Denn was der Glaube sey, ob er auf dem Puncte, wo die Hörer des Wortes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae revelata sunt, atque illud inprimis, a Deo iustificari impium per gratiam eius (also als fides specialis misericordiae in Christo) noch gestaltlos (todt, leer, kraftlos), ob er dann, wo die Disposition den Höhepunct erreicht hat, als der gestaltete etwa wirklich rechtfertige oder gerecht mache, erfährt man aus dem Decrete nicht. Vielmehr wird er auf dem Puncte der Eingießung nebst der Hoffnung

und Liebe mit eingegossen, und tritt hier gar nicht als völlig entwickelte motio in Deum, oder apprehensio promissionis auf: woraus denn hervorzugehen scheint, daß er auf gar keine Weise rechtfertigt, und wenn dennoch, in der Gestaltlosigkeit, also nur wie die negative Bedingung der Rechtfertigung auftritt. Diese ganze Lehre ist so gestaltlos, daß ihr erst die Vorhülfe von Thomas und Nicolaus Cusanus oder die Nachhülfe von Bellarmin und Möhler Gestalt zu geben vermag, und doch hat Hr. D. M. hier gerade nicht dem Decrete heilsame Unbestimmtheit, sondern die klareste Bestimmtheit nachrühmen wollen. Destomehr verargt er es der Reformation, daß sie den Unterschied des bloß erkennenden gestaltlosen, und des in seiner Gestaltung als Liebe gerechtmachenden Glaubens verworfen habe. Man dürfte sagen, schon die hier gerügte Thatsache bestehe nicht ganz. Das vierstädter Bekenntniß §. III. — V. geht ausdrücklich auf den Unterschied ein, sowie Melanchthon auf den der generalis et specialis. Indessen wir wollen die Thatsachen bestehen lassen. Die Reformation durfte behaupten, weder mit dem gestaltlosen noch mit dem gestalteten Glauben, noch mit beiden zusammen sey in der Scholastik die Lehre vom rechtfertigenden Glauben wahrhaft gegeben. Der Begriff des gestaltlosen Glaubens wird nicht darum verworfen, weil man sich den Glauben als „das Ergebniß einer ausschließlichen Thätigkeit Gottes" denkt, als welches er nie erfolglos oder leblos seyn könne, sondern weil derselbe Begriff einen nothwendigen Ursprungspunct des Heils und doch zugleich ein todtes Fürwahrhalten constituirt. Ein Glaube, der nicht indifferent und nicht mit dem Unglauben eins ist, der nicht in der leidentlichen Annahme der Kirchensatzungen besteht, vielmehr durch Gottes Wort geweckt ist, hat seine Animation eben an diesem Worte der Wahrheit, gesetzt auch, das Vertrauen auf Gnade, das in ihm ist, sey noch nicht stark genug, um das Zeugniß des Geistes zu empfan-

gen oder die Buße noch nicht so rein und wahr, daß sie einerseits das ganze Vertrauen auf den Mittler bedürfte, andererseits zuließe. Der Glaube der Erweckten (den der Protestantismus sehr wohl vom Glauben der Bekehrten unterscheiden kann) hat an ihm selber Leben und Wirksamkeit; er ist nicht der todte Schwefel des Seripandus (S. 146. 3. Ausg.), den erst ein fremdes Feuer entzünden muß. Ist denn etwa das fürwahrhaltende und in dieser Hinsicht fertige Glauben in irgend einem Momente, wo es sich noch unlebendig (wie z. B. im Zustande des Todsünders) erweist, dennoch initium et fundamentum iustificationis? Doch schwerer stoßen die Reformatoren damit an, daß sie auch die fides formata verwerfen; denn diesen Begriff übersetzte man sogar zu Regensburg 1541. in fides viva et efficax, und so schienen Luther und die Andern, die ihn dennoch verwarfen, ihre eigne Lehre zu verdammen. Wie unzählige Male bezeugt es die Reformation, daß der rechtfertigende Glaube keine notitia historica, mortua, inanis, sondern ein wollendes, strebendes Ergreifen des Verdienstes, ein velle et accipere, ein opus spiritus s., der wahrhaftige cultus Dei, selbst ein Werk, ein Gehorsam gegen Gott im allerwichtigsten Falle sey! Und was das efficax betrifft, so ist doch auch durch alle ihre Bekenntnisse ausgebreitet, daß der Glaube gute Früchte der Liebe hervorbringen solle und müsse, daß er als Canal des Geistes Christi das Herz mit neuen guten Bewegungen erfülle und die sonst nur irgendwie gesetzlichen Handlungen erst fromm und heilig mache, daß er zwar in der Rechtfertigung allein gelte, aber deßhalb nicht allein, nämlich nicht ohne seine Frucht und Wirkung, bleibe. Deßungeachtet ist klar, daß die fides viva et efficax an die Stelle der formata gesetzt, nur wieder den Irrthum unvermerkt einführte, den die Reformation bekämpfen mußte. Denn es war nicht von der Lebendigkeit des Glaubens in seiner Richtung auf Gott in Christo und Christi Verdienst, nicht von der vollkommenen

Intensivität des Vertrauens, nicht von der das Herz reinigenden und erhebenden Wirkung des Glaubens bei denen die Rede, die römischer Seits die Formel genehmigten, sondern von dem Lebendigwerden des Glaubens in der Richtung auf die Gebote und das Handeln, in der Voraussetzung, daß dennoch nicht der Glaube, sondern die zur Liebethätigkeit belebte Erkenntniß des Herrn Vergebung der Sünden erlange und als die Gerechtigkeit vor Gott gelte. Ursache genug, die neue Formel sammt der ältern, fides caritate formata, zu beseitigen. Nämlich der Glaube ist nicht als das formirte, sondern als das formirende zu denken; er gestaltet den ganzen Menschen anders, aber nimmt seine Gestaltung nur von dem Worte der Verheißung an. Wer anders lehrt, verunstaltet sich die Verheißung, die, indem sie freie unverdiente Gnade zum Inhalte hat, schon dem Vertrauen und nur dem Vertrauen sich darbietet, und in dieses aufgenommen, nach allen Richtungen hin den Bestand des geistigen Lebens erneuert und heiligt. Was ist nun aber, untersucht d. Vf., der rechtf. Gl. der Protestanten, wenn er fides formata nicht seyn will? Er mißbraucht einige gelegentliche Aeußerungen der Reformatoren (welche so, wie er sie deutet, von allen Bekenntnissen klar und bestimmt widerlegt werden) zur Erhärtung des Resultates: der rechtfertigende Glaube der Protestanten als ein bloß werkzeuglicher sey eine rein passive, unlebendige, im Grunde nicht aneignende, mit jedem Ehebruch bestehende Zueignung Christi. Was das letzte anlangt, so sagt die Augsb. Conf. 20. „Hieraus ist auch zu merken, wo Glauben sey, und was wir glauben heißen; denn wo nicht Schrecken ist für Gottes Zorn, sondern Lust am sündlichen Wandel, da ist nicht glauben — wir lehren, daß diejenigen, so Lust haben an ihren Sünden und fortfahren in sündlichem Wandel, nicht Glauben haben." Denn da der rechtfertigende Glaube gar nicht gedacht wird, anders als in den erschrocknen und gebeugten Gemüthern, oder als das

nächste höchste Bedürfniß derselben, und ebenso mit der Buße wie mit der Selbstverzichtung zusammen ist, so kann er auch mit gar keiner Leichtfertigkeit zusammen seyn. Nun aber bleibt doch immer die Rechtfertigung das erste, die Bekehrung das zweite Moment in der Wiedergeburt, und die Heiligung, die hiemit eintritt, schreitet nach und nach fort, ja es kommt nur durch Rückschritte zu größeren Fortschritten in der Absonderung der einzelnen Lebensgebiete und Verrichtungen von der Gemeinheit des Fleisches, es kommt also auch zu Sündenfällen oder zu Rückfällen in Sünde. Dächte sich Luther aus dergleichen Fällen die Nothwendigkeit der Buße, der Sündenerkenntniß und Geistesstrafe hinweg, so möchten wir alle wider ihn seyn, und sagen, er mache Christum zum Sündendiener. Allein er ist weit davon entfernt, er denkt sich gerade nur die Nothwendigkeit des Abfalls von Christo, den Bundesbruch, den schnöden verzweifelnden Leichtsinn hinweg. Der letztere speculirt im Verzweifeln an Begnadigung oder Wiederbegnadigung auf Fortsetzung der Sünde. Der Sünder spricht, nun ist einmal alles verloren, ich bin einmal von Gott verlassen. Oder der vormals erweckte und nun doch durch seinen Fall beschämte Mensch fällt jetzt auf eigne, selbstgewählte Büßungen und Genugthuungen, bei denen der alte inwendige Adam bestehen kann, und was es für Schlangenwege des Argen mehr gibt. Gegen diese will ihn Luther verwahren, gegen den gänzlichen Abfall; er stärkt einen Kleinglauben, der Unglauben zu werden droht oder in Aberglauben übergehen wird. Er sagt nichts anderes als die Schrift, wenn sie sagt, „und wenn deine Sünde blutroth wäre." Er stellt auch keine wesentlich andern Beispiele auf, als die Schrift in David und andern aufstellt. Das läßt er gar nicht unberücksichtigt, daß sich durch Rückfälle auch das Nochnichtdaseyn der Wiedergeburt erweisen könne, denn warum sagte er sonst si in fide fieri posset adulterium? Doch gehört diese Betrachtung einem

andern Orte an. Es handelte sich hier bloß um die Frage, ob es einen andern Triumph über die vergangne, gegenwärtige oder künftige Sünde gebe, als den im Glauben ergriffenen Christus, ob nicht jeder andre erst durch diesen errungen werden könne, ob die wiederkehrende Sünde die Kraft Gottes und die Schrift beschäme und widerlege, ob nicht vielmehr durch die wahreste Anschließung an Christus allein alle Zufälle der zeitlichen Entwickelung, alle Gebrechen der eignen Gerechtigkeit sammt allen Anfechtungen der Hölle zu bestehen seyen. Und so liegt in dem Allen, was Luther in solcher Beziehung, wenn schon hart und stoßend, unbestimmt und schonungslos, gesagt hat, eine tiefere Wahrheit und heiligere Gesinnung — das pecca fortiter gar nicht ausgeschlossen, als in der ehrbaren Bemerkung, daß es den Gläubigen nicht gezieme, Sünde zu thun. Die Supposition ist eben keine Position. „Keine Sünde," sagt Luther, „kann dich verdammen als der Unglaube allein, kein Wille oder Unwille, nur der Wille, nicht zu glauben." Daraus folgt nicht, daß er sich wirklich mit dem Willen zu glauben jeden Unwillen zum Guten zusammendenkt. „Eine Lüge, behauptet Augustinus, wäre Sünde, wenn auch durch sie das ganze menschliche Geschlecht gerettet werden könnte." Damit will er ebenso wenig sagen, daß eine Lüge das Menschengeschlecht retten könnte, oder daß ein solcher Fall mehr als Abstraction sey, als Luther mit den Worten, si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset, die nothwendige reinigende Kraft des wahren Glaubens leugnen. Was in aller Welt gehen aber dergleichen Aussagen Luthers, gesetzt, daß sie sittlichen Indifferentismus begünstigen, so lange nicht bewiesen ist, daß das protestantische Bekenntniß einem sittlich indifferenten Glauben die Gerechtigkeit zurechne, die symbolische Erörterung an? Alle sogenannten exclusivae, nämlich aus Gnade, ohne Verdienst, sola fide, wollen sagen, daß mein Glaube meine Gerechtigkeit, meine Ungerech-

tigkeit nicht ansehen solle, daß er sich gegen jene mit Demuth, gegen diese mit Muth aus der Verheißung stärken müsse, folgt daraus, daß er die Gerechtigkeit überhaupt nicht ansehe, daß er den Haß der Sünde nicht sammt der Vergebung in Christo in sich aufnehme und dem Leben zurückführe? — Certi sumus, sagt das vierstädt. Bek., neminem iustum aut salvum fieri posse, nisi amet summe Deum, aber dennoch vermittelt es die Vergebung der Sünde durch den Glauben allein.

2.

Ueber die Dignität des Religionsstifters.

Ein Beitrag zur Ausmittelung des Wesens der Frömmigkeit.

Von

A. Schweizer,

interimistischem Prediger an der reformirten Kirche zu Leipzig.

Ein Hauptbestreben unserer Zeit ist gerichtet auf Feststellung des Begriffs der Religion, besonders in ihrem Verhältnisse zur Philosophie. Eine andere, wenigstens für den Theologen nicht minder wichtige, Aufgabe, die Dignität Christi wissenschaftlich zu begreifen und über das scheinbar Zufällige hinausgehend auch die Nothwendigkeit des Verhältnisses zu erkennen, in welchem der Glaubende sich zum Stifter seiner Kirche vorfindet, liegt ebenfalls unserer Zeit zur Lösung vor. Den innern Zusammenhang aber dieser beiden Bestrebungen, welchen wir schon daraus ahnen müssen, daß derselbe Geist der Zeit sich beiden widmet, ins Licht zu setzen, bezweckt diese Ab-

handlung, indem sie den bisher noch nicht betretenen Weg einschlägt, das Verhältniß des Stifters der wahren und allgemeinen Kirche zu allen übrigen Menschen als ein nothwendiges zu begreifen und zu zeigen, wie viel Licht dadurch für das Wesen der Frömmigkeit kann gewonnen werden gerade in ihrem Verhältnisse zum philosophischen Wissen.

Wenn der Theolog derjenige ist, welcher den Glauben mit dem Wissen zu vereinigen versteht [a]), oder ein Wissender vom Glauben [b]), so muß er sich auch Rechenschaft geben können von seinem und der gesammten Kirche Verhältnisse zu ihrem Stifter. Die christliche Kirche aber als historische Erscheinung wird man definiren müssen als dasjenige religiöse Gesammtleben, welches von Christus her sein Entstehen, seine Erhaltung und Weiterbildung ableitet. Diese historische Bestimmung ist jedoch offenbar eine solche, die neben dem christlichen auch andre religiöse Gesammtleben zuläßt; es könnte daher scheinen, daß wie eine Menge von Staaten, so auch mehrere Kirchen neben einander, je sittlicher der Gesammtzustand wäre, desto ungestörter und verträgsamer bestehen und sich fortbilden müßten, ja daß wie die verschiednen Staaten, so auch verschiedne Kirchen unter einander im Verhältnisse moralischer Personen stehend, einen allgemeinen Organismus bilden könnten. Auffallend genug widerspricht aber ein allgemeines Bewußtseyn und alle bisherige Erfahrung einem solchen Gedanken, und dieses beides kann sich nur darauf gründen, daß Staat und Kirche etwas wesentlich von einander verschiednes seyn müßten. Dieses zeigt sich zunächst in ihrer quantitativen Ausdehnung so deutlich, daß die Verhüllung dieser Diffe-

a) Cfr. Schleiermacher kurze Darstellung des theologischen Studiums. 2te Aufl. §. 24.

b) Cfr. Marheinecke Dogmatik. 2te Aufl. §. 6.

renz da wo in Form der Staatsreligion oder des Religionsstaates das politische und das religiöse Element noch in unbewußtem In- und Durcheinander sind, uns nicht mehr irre machen kann, sondern leicht als Corruption erkannt wird, indem ja aneinander gebunden wird, was nicht dasselbe Maß haben kann, in Rücksicht auf Ausdehnung und Verbreitung, und überall, sobald der Zwang aufhörte, mit welchem das eine Element das andere an sich gebunden hielt, jedes eine eigene Gestaltung annimmt von verschiedenem Umfange. Da nämlich der Staat basirt ist auf das Verhältniß einer zusammengehörigen Menschenmasse zu einem bestimmten Boden, die Religion hingegen auf das Verhältniß der Menschen zu Gott, so wird jener in dem Maße, als er sittlich ist, bestimmte Grenzen anerkennen, diese hingegen, weil an kein Naturmaß gebunden, sich ins Unendliche ausbreiten in der Endlichkeit des Raumes und der Zeit. Daher rächt sich die Vermischung des Religiösen und Politischen auffallend genug dadurch, daß sie beider eigentliches Streben umkehrt. Die Religion will freie Ausbreitung haben, der Staat aber entwickelt sich nur wahrhaft innerhalb der Grenzen einer Volks- und Spracheinheit; wenn nun die Juden in ihrer Blüthezeit sich politisch ausbreiteten, den Unterjochten aber ihre Religion nicht gönnten, so war dieses eine Umkehrung des sittlichen Verhältnisses, wie wenn heidnische Völker, bei denen das Politische vorherrschte, z. B. beim römischen Volke, immer mehr fremde Volkseigenthümlichkeiten unterjochten und die Götter derselben in ihre eigene Religion aufnahmen; denn dadurch verringerten sie die Eigenthümlichkeit ihrer ursprünglichen Religion und verwischten die Einheit ihres Staates.

So zeigt es sich überall, daß Staat und Kirche wesentlich verschieden sind ihrer Ausdehnung nach, denn sobald jene Formen der Vermischung zerfallen, kann das Religiöse fortleben ohne das Politische, wovon die jetzigen

Juden ein sprechender Beweis sind, und das Politische, auch wo es die bisherige Religion verläßt, wie das römische Reich uns zeigte, als es zum Christenthume überging; denn Niemand wird mehr Julians Ansicht theilen, daß eben dieser Uebergang das römische Reich seiner Auflösung zugeführt habe.

Wir halten also diese Differenz fest: Je gesunder ein Staat ist, desto mehr bleibt er in seinem Naturmaße, je edler hingegen eine Religion ist, desto mehr hat sie das Streben, sich überallhin auszubreiten. Da nun aber mehrere Religionen mit dieser Tendenz aufgetreten sind, und doch offenbar nur Eine die allgemeine werden kann, so fragt es sich, wie sie beschaffen seyn müsse, um diesem Anspruche zu genügen. Für diejenigen freilich, welche jede Kirche nur als einen Durchgangspunct ansehen möchten, wäre erst zu erweisen, daß es überhaupt eine allgemeine, d. h. durch die Totalität des Raums und der Zeit sich verbreitende Kirche geben solle a). Wir beschränken uns aber darauf, dieses vorauszusetzen, zumal es sich von selbst mit ergeben muß, wenn wir dasjenige leisten, was wir uns vornehmen.

1) Verhältniß einer Kirche zu ihrem Stifter.

Was in der obigen bloß historischen Definition nicht der, sondern einer Kirche als das Zufällige erscheint, nämlich die Beschaffenheit des Stifters, muß seine nähere Bestimmung erhalten, wenn wir diese Kirche mit der Behauptung, daß sie eine allgemeine, oder die Kirche sey, auftreten sehen. Und hier trifft mit dem empirisch Vorgefundenen, daß nämlich nur die christliche Religionsgesellschaft den Namen Kirche bekommen hat, die speculative Wahrheit zusammen, daß nur Eine Religionsgesellschaft die wahrhaft allgemeine seyn oder werden kann. Wer al-

a) Hierüber cfr. Schleiermacher der christl. Glaube. 2te Aufl. I. §. 6.

so nicht aus bloß zufälligen Gründen den Begriff der Kirche nur fürs Christenthum anwendbar finden will, als ob ein Begriff nur demjenigen Gebiete zukäme, in welchem er historisch sich gebildet hat, und nicht auch allen coordinirten Gebieten, der muß entweder jedes religiöse Gesammtleben Kirche nennen, oder den nothwendigen Grund aufsuchen, warum nur Einem diese Benennung zukomme. Dieser Grund kann nur gefunden werden in der Beschaffenheit einer Kirche, diese aber beruht nothwendig auf dem Verhältnisse des Stifters zu den Gliedern derselben, und da das Gesammtleben als religiöses vom Stifter bedingt, hervorgerufen und beständig dominirt wird, so lange es nämlich besteht; so wird unsere Untersuchung sich eigentlich beschränken können, die Beschaffenheit des Stifters zu finden, aus welcher dann von selbst folgt, wie sich die um den so und so beschaffenen Stifter sammelnde Kirche gestalten werde. Wenn wir aber auch nur die Dignität des Stifters ausmitteln wollen, so werden wir wenigstens als Mittel zu diesem Zwecke, auch die Kirche selbst zu betrachten haben, weil ja nur in Beziehung auf sie jene Dignität ihre historische Bedeutung hat, und da vollends der Religionsstifter als zum Theil in vorhistorische Zeit fallend, zum Theil überhaupt als Stifter eines Neuen, nicht aus der früheren Zeit zu begreifen ist; so werden wir erst aus der Kirche als seinem Werke auch ihn selbst und seine Dignität erkennen. Die Kirche aber eben weil sie sein Werk ist, können wir gar nicht begreifen, ohne seinen schöpferischen und erhaltenden Einfluß auf sie mit aufzufassen. Beides läßt sich nicht trennen, jedoch können wir entweder vom factischen Zustande und Vorhandenseyn der Kirche ausgehen, wobei die Dignität des Stifters sich als Letztes ergeben müßte, oder wir können die Kirche ihrer Genesis nach auffassen, wobei jenes Letzte das Erste würde. Die beiden Forschungen müssen einander ergänzen und fördern, und jede, weil sie eine Abstraction ist, nur vorgenommen wer-

den, mit dem Bewußtſeyn ihres Ergänztwerdens durch die andere.

Wir fragen alſo: Was befähigt den Stifter Anfangs- und Mittelpunct einer Kirche, d. h. eines gleich viel wie weit in Raum und Zeit ſich ausbreitenden Geſammtlebens zu werden; erſt wenn ſo im Allgemeinen das Verhältniß des Stifters zu einer Kirche uns klar geworden iſt, läßt ſich zu der zweiten Frage übergehen, wie derjenige beſchaffen ſeyn müſſe, der die Kirche, d. h. das die Totalität des menſchlichen Geſchlechtes umfaſſende religiöſe Geſammtleben ſtiften kann.

Jenes Erſte nun wird nicht leicht deutlicher erkannt als vermittelſt der Vergleichung zunächſt des Staates und der Kirche, denn dadurch ſcheidet ſich uns das Gebiet der Frömmigkeit aus von dem des Staates, erhält alſo ſeine nähere Beſtimmung. Da es uns aber darum zu thun iſt, den erſtern der oben aufgezeigten Wege zu gehen, d. h. nicht vom Staate und der Kirche, wie ſie nun einmal als Gewordenes vorliegen, anzufangen, ſondern aus ihrer Geneſis die Art und Weiſe der Dignität des Religionsſtifters zu finden, ſo iſt freilich gleich zuzugeſtehen, daß das Entſtehen von politiſchen und von religiöſen Geſammtleben in, wenn auch zum Theil nur relativ, vorhiſtoriſche Zeiten fällt. Allein da beider Erhaltung hiſtoriſch vorliegt, eine Anſtalt erhalten aber und ſie ſtiften nothwendig dieſelbe qualitative Willensrichtung vorausſetzt, ſo gilt hier mit Fug und Recht der Schluß aus dem Gewordenen auf das Werden. Wir werden aber um ſo weniger in der Luft ſchweben, da es Aufgabe der Speculation iſt, in der Ethik als ſpeculativer Darſtellung der geſammten menſchlichen Vernunftthätigkeit a) das Entſtehen von Staat und Kirche zu deduciren. Auf dieſes beides geſtützt, geben

a) Vergl. Schleiermacher der chriſtl. Glaube I. §. 2, 2.

wir die Ausscheidung des Gebiets der Frömmigkeit von dem des Staates.

Der Staat entsteht in dem Maße, als nicht zugleich das Entstehen religiöser Elemente damit vermischt ist [a]), gleichzeitig in einer zusammengehörigen Masse, mag nun der Impuls dazu von Einem, oder Einigen oder Allen ausgehend gedacht werden und folgerichtig sich die monarchische, aristokratische oder demokratische Form gestalten; denn was dabei vorgeht, ist nichts anderes, als daß eine in bloßem Nebeneinanderleben schon unbewußt zusammengehörige Masse ein von Bewußtseyn ausgehender Organismus wird, d. h. ein Zustand, in welchem die Einzelnen nicht mehr bloß neben einander, sondern in, mit und durch einander ihre Thätigkeiten verrichten, vermöge des sich feststellenden Gegensatzes von Regierenden und Regierten. Diesem Satze geschieht kein Eintrag durch das Sichausbreiten eines Staates; denn geschieht es durch Eroberung, so werden die Unterjochten in dem Maße von den politischen Thätigkeiten ausgeschlossen und als bloßer Stoff behandelt, als die Eroberer sich keiner Zusammengehörigkeit mit ihnen bewußt sind; geschieht es aber durch das Uebergehen verwandter kleinerer Staaten in die Einheit, so wird dieses Entstehen einer höheren Staatsform, und sey es nach noch so langen Schwankungen und Reibungen durch Einen Act constituirt und hat seinen bestimmten Umfang eben in dem Maße dieser verwandten Volkseigenthümlichkeiten.

Auf ganz entgegengesetzte Weise entsteht ein religiöses Gesammtleben in dem Maße successiv und in unbestimmten Umfang hinaus, als es frei ist von Vermischung mit dem Politischen [b]). Wenn ein Individuum

---

a) Was wir pag. 523 als eine Corruption erkannten.

b) Aus dieser Vermischung ergibt sich die eben nicht rein religiöse Art, wie der Muhamedanismus sich ausgebreitet hat, doch lassen

die Frömmigkeit, das Gefühl oder unmittelbare Bewußtseyn des Absoluten, Unendlichen, Göttlichen, in sich hat, was immer nur der Fall ist, wenn dieses Verhältniß ein im Individuum eigenthümlich bestimmtes wird a), so zieht es verwandte Individualitäten an, sobald jenes lebendige Element mit ihnen in Berührung kommt zur glücklichen Stunde, wo sie für den Eindruck aufgeschlossen sind b). Auch das Entstehen der Kirche setzt also ein gesellschaftliches Leben voraus, anerkennt aber in keiner bestimmten Begrenzung desselben eine Grenze seiner Verbreitung. Vorausgesetzt sind daher auch schon religiöse Elemente in diesem gesellschaftlichen Leben, aber zu diesen stehen die Einzelnen in verschiednem Verhältnisse, entweder von ihnen dominirt, d. h. gegen sie bloß aufnehmend, receptiv sich verhaltend, oder aber sie dominirend und damit auch jene andern Einzelnen, die nun allmählich angezogen werden von nicht begriffner Gewalt dessen, der über die bisher vorhandnen religiösen Elemente sich erhoben hat und dadurch Stifter eines neuen Gesammtlebens wird.

Wenn nun der Staat durch eine zusammengehörige Masse hindurch zugleich wird, so ist ihm damit die natürliche Grenze angewiesen, über die er nicht hinausgreifen soll; wenn hingegen eine Kirche c) entsteht durch successi-

---

sich auch hier beide Elemente unterscheiden; wenn politische Impulse eine volksweise Ausbreitung erzwangen, so theilte sich doch der religiöse Gehalt den Einzelnen successiv mit und in unbestimmter Ausdehnung.

a) Marheinecke in der Dogmatik 2te Auflage §. 25. nennt das Positive eine Position Gottes in der Vernunft. Eben weil es eine Position ist, müssen wir sie als in der Vernunft jedes Menschen, so wie diese selbst, eigenthümlich bestimmt, d. h. individuell denken.

b) Ueber dieses Sichausbreiten der bestimmten Religion versuchte der Verfasser sich deutlich zu erklären in einer Kritik des Gegensatzes von Rationalismus und Supranaturalismus. Zürich 1833.

c) Man erlaube der Kürze wegen diesen Ausdruck für jedes reli-

ves Angezogenwerden an den Stifter, so liegt darin die Verneinung jeder Naturgrenze und von dieser Seite die Möglichkeit, universell zu werden. Die nothwendige Grenze einer Kirche ist keine andere als das in der Ausdehnung des Raumes und der Zeit allmähliche Versiechen und zu schwach Werden jenes dominirenden Einflusses, der vom Stifter ausgeht. Eine Kirche breitet sich also in Raum und Zeit so weit, aber auch nicht weiter aus, als der Einfluß des Stifters ein dominirender bleibt.

So liegt das Maß einer Kirche im qualitativen Beschaffensеyn ihres Stifters und seinem Verhältnisse zu den Anzuziehenden, und die Ausbreitung einer Religion ist nur zu fassen als die Vielen gemeinsam werdende religiöse Individualität des Stifters. Wie sehr dieses mit der Auffassung Christi übereinstimmt, beweist uns schon seine Vergleichung der Kirche mit dem Weinstock; es soll also ein Gesammtleben seyn, in welchem nichts von Außen hinein oder hinzugebracht wird, sondern alles sich aus dem Stifter innerlich entwickelt, wie ein vegetabilischer Organismus aus seinem Keime; und alles Aeußere kann nur die Bedingungen, nicht einen wesentlichen Theil der Kirche bilden. Dieser ganze Vorgang ist nur möglich, wenn er das Vielen gemeinsam Werden einer Individualität ist; wenn aber jeder Mensch einerseits allen Menschen Identisches, anderseits eine von allen Andern verschiedene Individualität hat, so haben wir nach dem Gesagten die Dignität des Religionsstifters in seinem Wesen, sofern es individuell ist, zu suchen. Darum will die Kirche von Einem Einzelwesen aus nicht nur entstanden, sondern auch fortgebildet und erhalten seyn, so lange sie dauert. Auf der andern, Allen identischen, Seite muß hingegen der Staat liegen, da er zugleich in allen Gliedern eines Gesammtlebens entsteht.

---

giöse Gesammtleben. Die Kirche bleibt und ist darum doch die einzige.

Allein es scheint nun, daß, wenn die Religion als positive in der Individualität wurzelt, es dann auch viele solcher gemeinsame werdenden religiösen Individualitäten geben müßte, und eine Menge einander coordinirter Kirchen entständen, die als Vernunft darstellende Gesammtleben einander vertragsam respectiren und anerkennen, ja mit einander wie verschiedne Staaten in Verbindungen und zuletzt in Einen höhern Organismus treten müßten; und doch hat vielmehr jede Kirche, je edler sie ist, desto kräftiger von allem diesem das Gegentheil angestrebt und gefordert, die einzige, allgemein werdende zu seyn. Wie stehen wir also hier zu dem, doch schwerlich zu widerlegenden, ethischen Satze, daß wie die einzelnen Individuen, so die moralischen oder zusammengesetzten Personen einander respectiren und nicht als bloßen Stoff, dem erst Vernunft einzubilden sey, behandeln sollen?

Auch darüber erhalten wir Aufschluß durch Vergleichung des Staates mit der Kirche, indem wir genöthigt werden, zu jener Eintheilung aller menschlichen Vernunftthätigkeit in identische und individuelle noch eine zweite, diese kreuzende, Theilung aufzusuchen a). Alle Vernunftthätigkeit des Menschen, gleichviel ob identische oder individuelle, ist zu betrachten einerseits als eine sich den Stoff anbildende, ihn zum Organe der Vernunft machende, also organisirende, oder als eine Vernunft im Stoffe darstellende, den Stoff zum Symbole derselben machende, also symbolisirende. So sehr nun auch beide Ein Ganzes machen und nie die eine ist ohne die andere, so wird bei jeder unserer vernünftigen Thätigkeiten die eine überwiegen, die eine gewollt seyn und die andere als Minimum, mehr

a) Beide Eintheilungen begründet Schleiermacher in seiner zweiten Abhandlung „über den Begriff des höchsten Gutes" in den Jahrbüchern der berliner Akademie, vorgelesen 1830; und für diejenigen, welche ihn hören können, in seinen Vorlesungen über die Ethik.

zufällig oder begleitend sich auffinden lassen. Dieses leuchtet ein, sobald wir einerseits ans Gebiet der Kunst denken, wo offenbar das Darstellen eines Vernunftgehaltes im Stoffe die Hauptsache ist, daß das Kunstwerk aber zugleich Organ seyn kann, um andern Vernunftzwecken zu dienen, nur zufällig; andererseits an die auf den Boden gerichtete Thätigkeit, Agrikultur, die offenbar verrichtet wird, den Boden zum Organe zu machen, das vernünftige Bedürfnisse befriedige, hingegen zufällig diese Thätigkeit zugleich Verschönerung der Erdoberfläche wird, also ein Zeichen oder Symbol der Vernunft. Wie verhält sich nun das Entstehen und Sichausbreiten einer Kirche zu dieser Eintheilung? Der Ausdruck, eine Kirche bilden, scheint deutlich genug an die den Stoff bildende Thätigkeit zu erinnern, aber er ist eben ein schiefer Ausdruck, dem wir absichtlich den des Entstehens einer Kirche vorziehen. Die darstellende Thätigkeit *ist gar nicht* nothwendig eine in den äußern Stoff eintretende, sondern kann völlig verlaufen in und an dem Menschen selbst, wie uns, um einen Kunstzweig anzuführen, schon die Mimik zeigt. Aber wenn sie sich nicht ablöset von dem darstellenden Menschen, so ist in ihm das eigentliche Wesen der Vernunft auseinanderzuhalten vom Leiblichen und Physischen, also auch vom Schematismus des Bewußtseyns, welcher eben auch der Ort, oder, wenn man will, Stoff seyn kann, in welchem Vernunftgehalt sich darstellt und dieses ist gerade aller Kunst das Wesentliche, daß sie zuerst im Menschen selbst ihre Werke darstellt, und das Hinausstellen in die Außenwelt nur eine Erweiterung hiervon ist. Nothwendig muß daher Alles, was mit dem Wissen und Selbstbewußtseyn oder Gefühl zusammenhängt, eine darstellende Thätigkeit seyn, wesentlich und zunächst einen Vernunftgehalt darstellend im Wissenden und Fühlenden selbst, sein Bewußtseyn und Gefühl durchdringend und, je lebendiger dieses geschieht, desto mehr sich auch durch die körperliche Organisation kund thuend in Bewegung der

Oberfläche und der Stimme, woraus Mimik und Musik entspringen, selbstständig oder die Sprache begleitend, welche selbst nur das Hinausstellen des Denkens ist.

Auf dieser Seite der Vernunftthätigkeit, wo sich diese darstellen will nach Außen, liegt nun auch das Religiöse, indem das Entstehen der Kirche nichts anderes ist, als daß der Stifter sein religiöses Bewußtseyn darstellt und ausspricht, die es Wahrnehmenden und Auffassenden aber nach dem Principe der Wahlverwandtschaft zu ihm hingezogen werden. Auch diese Ansicht hat Christus deutlich ausgesprochen, wo er Joh. VI. 44. den Juden, die auf alle Weise durch Verstandesschlüsse aus seinen Reden und Thaten sich zu ihm in ein Verhältniß zu setzen suchten, antwortet: Keiner kömmt zu mir, es ziehe ihn denn der Vater, der mich gesendet hat. Wenn er aber eine Wahlanziehung postulirt, so hatte er also in irgend einer Form dieselbe Erkenntniß, in welcher endlich von Kant an fast alle neuern Philosophen, Jakobi und Hegel nicht ausgeschlossen, übereinstimmen, daß der endliche Verstand nämlich das Unendliche durch keine Schlüsse finden könne und nicht das Vermögen sey, das Göttliche zu erfassen; darin jedoch, ob und wie dann dieses erkennbar sey, sind sie freilich gar nicht einstimmig. — So wie die Freundschaft und Liebe im sittlichen Sinne nur dadurch entsteht, daß Menschen, die für einander ihre Individualität manifestiren, durch Wahlverwandtschaft zu einander hingezogen werden, so oder wenigstens analog schließt sich der Einzelne an den Stifter der Kirche an und die Kirche ist eben die Totalität dieses Gläubigwerdens der Einzelnen; wenigstens gilt dieses für die Zeit, während welcher der Stifter noch als einzelne Person auf der Erde lebt; nachher aber muß das individuelle Gegenwärtigseyn desselben vertreten werden, theils durch Festhaltung desselben in der Einbildungskraft, die durch wissenschaftliche Auffassung geregelt wird, theils durch die sich ausbreitende Kirche selbst, die eben nichts

andres ist, als die Vielen gemeinsam werdende religiöse Individualität des Stifters. Auch auf dieses Beides, ein ideales Gegenwärtigseyn als einfache Person und als zusammengesetzte, hat Christus offenbar genug hingewiesen, auf jenes in vielen Stellen z. B. wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen; auf dieses in allen den Stellen, welche die Gemeinde den Leib Christi nennen. — Das Stiften einer Kirche ist also nie als Natur bildende, d. h. organisirende Thätigkeit zu begreifen, als ob sie einen bloßen Stoff zum Organe der Vernunft machen wolle, etwa um Gott damit einen Dienst zu erweisen, sondern auch die vollendete Kirche kann immer nur den Geist in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit darstellen wollen, der in ihr lebt, den Erfolg erwartend, den es bei den diese Darstellung Wahrnehmenden haben werde, nicht aber ihn herbeizwingend, wie hingegen alle organisirende Thätigkeit es recht eigentlich darauf anlegt, den Stoff zu zwingen, daß er Organ der Vernunft werde a).

Jetzt haben wir den Schlüssel zu jener scheinbaren Collision zwischen dem Streben einer Kirche, allgemein zu werden und der Pflicht, andre einfache oder zusammengesetzte Personen zu respectiren und nicht als Stoff zu be-

a) Schon Zwingli hat dieses deutlich erkannt, wenn er sagt: „Der evangelische Hirt ist nicht berufen, das Volk zum Glauben zu zwingen." Auch die Apostel fanden ihren Beruf darin, Zeugniß abzulegen und zu predigen von Christus. Alle jene verderblichen Versuche, das Christenthum mit Gewalt aufzuzwingen, wie die Spanier z. B. in America thaten, und überhaupt den Glauben erzwingen wollen, entspringen aus dem Wahne, als sey dieses eine organisirende Thätigkeit. Aus demselben Irrthume sehen wir jene Ansicht vieler Politiker entstehen, die Religion als ein Mittel zu Staatszwecken zu brauchen. Versucht man auf dem, zwar andern, Gebiete des Wissens, die Andern „zum Verstehen zu zwingen," wie Fichte es that, so kann das Nöthigende nur wieder im Darstellen der Ueberzeugung liegen, aber die Ungeduld muß dennoch es erwarten, ob Andre es verstehen und die Operation nachmachen können.

handeln. Die Kirche nämlich kann in diese Versuchung nicht kommen, sobald erkannt ist, daß sie auf symbolisirender Thätigkeit beruhe; denn sie stellt nur ihren Geist dar in Kultus und Verkündigung, und wird, je mehr sie die wahre Kirche ist, desto ruhiger und vertrauender den Erfolg erwarten, der als ein freier sich entwickeln soll.

Von dem Staate bedarf es, zumal wir ihn hier nicht um seiner selbst willen betrachten, gar nicht der Nachweisung, daß er hingegen auf organisirender Thätigkeit ruhe. Eben so wenig führen wir die übrigen Puncte an, worin Staat und Kirche verschieden sind; denn auch beider Vergleichung stellen wir nicht an um ihrer selbst willen, sondern bloß wiefern sie uns Mittel ist, die Dignität des Religionsstifters und zugleich das eigenthümliche Gebiet der Frömmigkeit zu finden.

Das Wesentliche ist also: der Staat beruht auf organisirender, die Kirche auf symbolisirender Thätigkeit.

Wenn wir nun auch die Art und Weise gefunden haben, wie die Kirche entsteht und für ihren Umfang kein Maß in der Natur fanden, sondern einzig im dominirenden Einflusse des Stifters: so tritt uns die wichtige Frage entgegen, die in unsrer Zeit nicht mehr entweder ignorirt oder gleich durch Berufung auf die Gottheit Christi umgangen werden darf, die für die Wissenschaft vielmehr ihren Erweis eben aus der Beantwortung jener Frage finden kann: „Wie ist es möglich in alter Vergangenheit ein Einzelwesen anzunehmen, das als Stifter einer Kirche Jahrhunderte lang dominire, ja als Stifter der wahren Kirche dominiren müsse bis ans Ende der Zeiten, so daß nie einer über ihn hinauskommen oder auch nur ihm gleichkommen kann?“ Auch in der Kunst und Wissenschaft zwar gibt es Meister, die da Schulen stiften, aber wo würde man einem solchen die Behauptung gelten lassen, daß er nun für alle kommenden Jahrtausende sein Gebiet vollendet habe und in aller Zukunft nur lernend bei ihm

geschöpft werden müsse? Das ist das Mißtrauen, welches Viele wider den Religionsstifter mitbringen, ohne darum unedel zu seyn, sondern oft vielmehr ausgerüstet mit gar starkem Vertrauen auf die Kraft und Perfectibilität der menschlichen Gattung, gemäß welcher, wie sie meinen, in allen Lebensgebieten immer Beßre kommen sollen, überragend die Früheren, deren Leistungen sie ja dankbar benutzen könnten.

Dieß ist nun der Haupteinwurf gegen die Universalität der Kirche im Raume und namentlich in der Zeit. Wir werden nur Licht finden durch Vergleichung der Frömmigkeit mit dem Wissen und Ausscheidung jener von diesem. Daß beide zur symbolisirenden Thätigkeit gehören, ergibt sich aus dem oben Gesagten von selbst, und das ist eben ihr Gemeinsames gegenüber dem Staate und allen organisirenden Thätigkeiten.

Fassen wir das Gebiet des Wissens ins Auge, so begegnet uns, wie im Gebiete der Religion die Kirche, so hier nun die Schule als Vereinigung von Lernenden um den Meister in irgend einem gelehrten Gebiete. Aber eben dieser Gegensatz zeigt sich gleich als auffallend verschieden von dem zwischen dem Religionsstifter und seinen Gläubigen. Zunächst lehrt uns die Erfahrung, daß wissenschaftliche Schulen, je geistiger und regsamer das Gesammtleben ist, desto geringere Ausdehnung und Dauer finden, weil das Wissen die individuelle Gestaltung nur als etwas Zufälliges an sich haben kann, daher sie auch das Vergängliche und Wechselnde seyn muß. Nie wagte es ein Gelehrter, auch wenn er eine Schule gründete, zu behaupten, daß er nun sein Feld des Wissens, in welchem er die Schüler besonders anregte, ganz ausgemessen und erschöpft habe, daß diese Wissenschaft nun für immer erledigt sey und von allen folgenden Geschlechtern nur aus ihm und seinen Schriften geschöpft werden müsse. In dem Maße vielmehr als einer sein Selbstgefühl solchen Be-

hauptungen näherte, haben je die am klarsten Wissenden ihn verlacht und zum Voraus Einseitigkeiten bei ihm vermuthet, die auch immer von Späteren sind nachgewiesen worden a). Nicht so die Religionsstifter, sondern die haben, je reiner ihre Frömmigkeit war, desto stärker auch immer ausgesprochen, daß diese über ganze Völker, ja alle Menschen sich verbreiten solle, und das haben auch je die Frömmsten in ihrer Kirche von je her ganz in der Ordnung gefunden.

Nehmen wir vollends einen Hauptgrund hinzu, warum der Stifter einer Schule nie für lange Zeiten, oder gar für immer in einem Gebiete dominiren kann, nämlich den, daß alle Theile des Wissens eine organische Totalität bilden, also gegenseitig auf einander fördernden und hemmenden Einfluß üben, so ergibt es sich, wie nothwendig man jede Behauptung, als habe Einer ein Feld des Wissens für immer erschöpft, für nichtig erklären muß; denn sollte sie wahr seyn, so müßte zugleich behauptet werden, daß jener große Meister das ganze Gebiet alles speculativen und empirischen Wissens in allen seinen Theilen und im Gesammtzusammenhange vollendet in sich abgeschlossen, indem ja, wenn er auch nur einen einzigen Theil nicht in sich hätte, dessen Weiterförderung durch Spätere auch nothwendig das übrige vermeint Vollendete weiter bringen müßte. So gänzlich undenkbar ist es, einen Gelehrten aufzustellen, der auch nur einen Theil des Wissens für immer vollendet hätte.

Aus diesem Grunde haben sich daher die Gelehrten einer Theilung der Arbeit unterzogen und theilen sich ziem-

a) So regen sich jetzt schon neben den Meinungen, daß Hegel die Philosophie wesentlich vollendet habe, unter seinen Schülern und anderwärts immer deutlichere nicht bloß Ahnungen, sondern Nachweisungen, daß auch dieser große Denker zwar wesentliche, unmöglich zu ignorirende Schritte vorwärts gethan habe, aber die Philosophie über dieselben hinausgehen und Einseitigkeiten überwinden müsse.

lich friedsam in bestimmte Gebiete des Wissens, Facultäten und noch engere Theile, und müssen dieses immer mehr thun, je weiter das Wissen an Inhalt und Umfang gewinnt, sobald nur jeder in seinem Gebiete sich den Zusammenhang mit allen andern zu repräsentiren weiß, und wo dieser gestört ist, Talente eines mehr ordnenden als schaffenden Geistes eingreifend nachhelfen.

Einem Religionsstifter hingegen ist es nie beigefallen, er wolle doch diese und jene Seite oder Abtheilung der Religion recht tief auffassen und darstellen, andre hingegen Andern überlassen, sondern jeder hat immer ein Ganzes haben wollen und die ganze, volle Frömmigkeit darstellen. Wenn nun freilich unter den christlichen Theologen jenes friedliche Sichvertheilen in die verschiedenen theologischen und andern nothwendigen Disciplinen statt findet, so ist dieß gerade recht sehr eine Bestätigung des Gesagten; denn offenbar findet diese Vertheilung nur statt, wo es eine Wissenschaft über die Religion gibt; das eigentlich religiöse Leben aber will gar nicht sich theilen lassen und was Paulus über die verschiedenen Charismata des Geistes sagt ist nichts anderes, als daß nach Maßgabe der Talente dieselbe ganze Frömmigkeit in verschiedenen Formen darzustellen sey.

Endlich, um noch eine Verschiedenheit anzuführen, wird der Stifter einer Schule wie jeder Gelehrte sich ansehen als einen, der die Leistungen Früherer benutzt und das Seinige hinzugethan habe, um die Gesammtaufgabe einen Schritt weiter zu bringen. Nicht so der Religionsstifter, sondern selbst wo er in einem schon gewordnen religiösen Gesammtleben auftritt und gesteht, daß er kenne, was der Stifter von diesem mitgetheilt habe, wird er das Neue, das er mittheilt, nicht halten für ein Etwas weiterbringen des Frühern, sondern die in ihm eigenthümlich bestimmte Religion als ursprünglich in sich wissen, und entstanden aus einem durch keinen andern Menschen ver-

mittelten Verhältnisse mit Gott. Die Gelehrten wollen eine alte Schöpfung weiter bringen, gesetzt auch durch totale Umbildung ihrer Formen; der Religionsstifter hingegen will eine ganz neue Schöpfung nicht nur gründen, sondern auch gleich dem Wesen nach vollenden. Jener weiß und hofft, daß Spätere sein Werk fortsetzen und bessern werden, dieser würde einen ihn verbessern Wollenden für einen Irrlehrer erklären.

So zeigen sich uns Wissen und Frömmigkeit in der Erfahrung als gänzlich verschieden auch in der Art, wie ihr Ganzes zu Stande kommt. Dort soll ein Bau erstehen, an den Unzählige ein Stück einfügen, das Ganze soll Resultat der wissenschaftlichen Thätigkeit Unzähliger seyn; hier hingegen baut Einer das Gebäude und alle Andern können an dieser Thätigkeit nur Theil nehmen, wenn die Eigenthümlichkeit des Baumeisters die ihrige geworden ist.

Wir suchen für diese erscheinenden Differenzen die nothwendige, speculative Begründung, die uns die Frömmigkeit ausscheide aus dem Gebiete des Wissens. Zu diesem Ende nehmen wir die oben angegebene Eintheilung aller menschlichen Vernunftthätigkeit, gleich viel ob organisirenden oder symbolisirenden, in identische und individuelle wieder auf als fließenden Gegensatz; und es fragt sich nun, nachdem uns das Wissen und die Frömmigkeit beide dem Staate gegenüber auf Seite der symbolisirenden Thätigkeit zu stehen kamen, wie sie sich nun zu diesem andern Gegensatze verhalten. Die Aufgabe aller symbolisirenden Thätigkeit ist: der ganze Vernunftgehalt soll sich darstellen im Bewußtseyn, und alle Räume und Formen des Bewußtseyns sollen mit Vernunftgehalt erfüllt werden, so daß beide in einander aufgehen. Da nun die Menschen eine Gattung sind, bestehend aus der Totalität der Individuen, die in je den höhern Gattungen im Reiche der Natur immer bestimmter als von einander verschieden ausgeprägt erscheinen, so daß man den Supre-

mal der menschlichen unter allen Gattungen irdischer Wesen eben darin finden kann, daß ihre Individuen nicht mehr bloße Exemplare sind, wie bei Pflanzen und Thieren, sondern eigenthümlich von einander verschiedene Individuen, und dieses unter je den gebildetern Völkern immer mehr sich ausprägt: so muß jede Thätigkeit des Menschen einen zweifachen Charakter haben, den der Gattung und den des Individuums; vermöge des erstern verrichtet der Mensch seine Thätigkeit auf eine allen Menschen identische, vermöge des letztern auf eine individuelle Weise; und wenn nun auch, so gut wie der Mensch mit beiden Charaktern eine Einheit ist, auch diese beiderlei Thätigkeiten nie ohne einander sind, so dominirt doch entweder die eine oder die andre, gerade so wie dieses bei der Theilung in organisirende und symbolisirende Thätigkeit der Fall war. Solche fließende Gegensätze können in der Wissenschaft darum die allein wahren seyn, weil sich in der Realität des weltlichen Seyns auch nur solche finden, das Wissen aber mit dem Seyn in Uebereinstimmung stehen und eine Einheit bilden soll. — Mit dem Staate haben wir die organisirende Thätigkeit von unserm Gegenstand ausgeschieden; und nun ist eben die zuletzt abgehandelte symbolisirende, insofern sie den identischen Charakter hat, das Wissen, insofern sie den individuellen hat, das unmittelbare Selbstbewußtseyn oder Gefühl. Im Wissen geht jeder von der Voraussetzung aus, daß es Allen identisch sey, im Gefühl aber weiß sich jeder als individuell. Wie nun das Wissen oder objective Bewußtseyn eine Richtung hat auf das Besondre und Einzelne hin, die wir empirisches Wissen, und eine Richtung auf das Allgemeine und Absolute hin, die wir Speculation nennen, so ist im unmittelbaren Selbstbewußtseyn die Beziehung auf das Einzelne die Kunst, auf das Allgemeine und Absolute die Religion, oder weil die Seite des Gefühls mehr passiv zu fassen ist, so nennen wir die Kunst ein Afficirtseyn

des Selbstbewußtseyns vom getheilten Seyn, die Religion das Afficirtseyn des unmittelbaren Selbstbewußtseyns vom absoluten Seyn.

Aus diesen in der Ethik aufzustellenden Sätzen erklärt sich nun jene in der Erfahrung gegebene Differenz zwischen Kirche und Schule. Es ist nun begreiflich und nothwendig, daß im Wissen, als einer für alle Menschen identischen Operation, in Beziehung auf welche die Einzelnen bloß quantitativ verschieden sind, indem die Einen mehr wissen oder einen andern Theil wissen als die Andern, und die Spätern immer von den Frühern, was diese mühsam producirten, leicht aufnehmen und an Neues sich wenden können, unmöglich ein Einzelner statuirt werden kann, der für immer etwas abgeschlossen hätte. Auf Seite des Gefühls hingegen, wo die qualitative Differenz der Individualität herrscht, ist jene Möglichkeit, daß eine Individualität die vorzüglichste sey. Daher verwickeln sich diejenigen in unauflösliche Schwierigkeiten, welche die Frömmigkeit für ein Wissen halten und doch in diesem Gebiete, das dann ein für die Thätigkeit Aller identisches wäre, einen Religionsstifter wollen, der die ganze Menschheit dominiren und in seine Kirche zusammenfassen solle a). Dieses widerspricht dem Begriffe des Wissens so sehr, daß es vielmehr leicht wäre nachzuweisen, wie in diesem Gebiete selbst schon dasjenige Dominiren eines Einzelnen, welches eine Schule hervorruft, letzteres nur kann vermöge eben eines Individuellen, das am Meister ist, und überhaupt das Identische immer wenn auch nur zufällig begleitet, so daß eigentlich nie die objectiven Kenntnisse des Meisters die Schule hervorrufen, sondern vielmehr die eigenthümliche Bestimmtheit in der Art und Weise, wie er erkennt,

a) Man erinnre sich hiebei an Hrn. Lic. Müllers interessante, eine Hauptfrage unsrer Zeit betreffende Recension von Göschels Schriften in den theol. Stud. und Kritiken Jahrgang 1833. 4tes Heft, worauf wir unten näher eingehen werden.

trennt, ordnet, verbindet, mit Einem Worte seine Manier, welcher Begriff ja offenbar aus dem individuellen Gebiete der Kunst herübergenommen ist, wozu dann immer der verwandte des Originellen sich gesellt. Ja sogar die im Großen hervortretende Eigenthümlichkeit des Wissens im Nationalcharakter und einer bestimmten Sprache sind unmöglich abzuleiten aus einem Individuellen, das im Wissen selbst wäre, sondern entstehen durch von Außen geordnete Naturmaße und Naturdifferenzen, aus denen in der Menschheit die verschiednen Raçen und Volkseigenthümlichkeiten herfließen; daher selbst dieses national Individuelle verschwindend muß gedacht werden, indem das Wissen nur sich wahrhaft vollendet als ein allen Menschen Identisches, das die ihm zufälligen Individualitäten überwindet. Weil also hier die Menschen identisch operiren, so hat jeder das Recht, was er erkennt, beizugeben dem großen Gesammtwerke; und obschon der eine mehr als der andre leistet, kann dennoch keiner alldominirend seyn.

Wenden wir uns hingegen wieder zum Gebiete des Individuellen, so beruhen diese auf qualitativen Verschiedenheiten, und wie wir nun, weil dieselben auf verschiedner Mischung der den Menschen ausmachenden Kräfte beruhen, sehen, daß ein Individuum für diese, ein andres für eine andre Function das geeignetere ist, alle Individuen aber vermöge des Princips der Wahlverwandtschaft einander mehr oder minder anziehen und abstoßen, so müssen sich hier Gruppirungen bilden um Einzelne herum. So haben wir den Ort gefunden, wo auch Kirchen entstehen können, und da hier keinerlei begrenzendes Maß zu finden ist, so wird selbst die allgemeine Kirche möglich, und sobald nachgewiesen ist, daß eine Individualität die in religiöser Beziehung begabteste und beste ist, so wird jene auch wirklich.

Dieses werden wir erst aufstellen können, wenn wir

auch noch das Gebiet der Kunst von dem der Frömmigkeit ausscheiden. Beide gehen aus vom Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtseyn und machen zusammen die individuell symbolisirende Thätigkeit aus, da jedes Bewußtseyn als solches symbolisirende Thätigkeit ist, das objective wie das subjective, letzteres aber, oder das unmittelbare Selbstbewußtseyn nothwendig das wesentlich Individuelle ist in jedem Menschen. Vergleichen wir nun in der Kunst das, was man Schule nennt, mit unserm Begriffe der Kirche, so ist auch dort, wie im Wissen, nie behauptet worden, daß ein Meister für immer dominiren solle, und nie hat einer die ganze Kunst umfaßt, sondern nur einen, selten einige von den so bestimmt geschiedenen Zweigen der Kunst; auch wissen wir zum Voraus, wie wesentlich die Kunst vom Nationalen ausgeht und der Geschmack eines Volkes oder mehrerer durch starken Verkehr untereinander sich ausgleichender Völker, die Bewohner andrer Theile der Erde zurückstößt, also die Kunst recht sehr mit den klimatischen und nationalen Differenzen verwoben ist, so daß nicht einmal an einen und denselben Geschmack im Allgemeinen zu denken ist, mindestens nicht, bis in einer Reihe von Jahrtausenden die Racen sich gänzlich vermischt und ausgeglichen hätten und auch die in verschiednen Zonen so verschiedenartigen Gestaltungen des äußern Seyns sich ebenfalls überall vereinigen und der Anschauung vorlegen ließen, was annähernd nur erreichbar ist durch einen höchst möglichen Grad des allgemeinen Weltverkehrs und eines fast unendlichen Apparates des Erkennens, worunter alle möglichen Sammlungen verstanden wären. Da dieses Alles bedingt ist durch einen höchst möglichen Grad allgemeiner Kultur, wie er erst am Ende aller Geschichte erreicht werden könnte, so ergibt sich hieraus, daß eine allgemein dominirende Schule, wenn sie auch sonst wenigstens für einzelne Kunstzweige gedenkbar wäre, sich gar nicht gleichgültig verhält zu der

Zeit, in welcher sie möglich wäre, sondern weit hinabgerückt sein müßte in der Geschichte unsres Geschlechtes, da die Gegensätze im getheilten Seyn auf eine Weise ausgeglichen seyn müßten, wie wir es jetzt wenigstens noch kaum in der Ahnung vollziehen können.

So werden wir auf ein ganz Anderes getrieben, als was in der Kirche sich geltend macht, wo wir von allen jenen Puncten schon bei der Vergleichung mit dem Wissen das gerade Gegentheil fanden, und nun auch dem letzten berührten Puncte die Erfahrung gegenüber finden, daß hingegen Niemand meint, auch der Stifter der allgemeinen Religion könne erst kommen nahe am Ende aller geschichtlichen Entwicklung, sondern vielmehr vor mehr als tausend Jahren Muhammed, und noch früher Christus, um den tiefern Osten nicht auch anzuführen, aufgetreten sind mit der Behauptung, die allgemein werdende Religion in sich zu haben. Die Kunst, ob sie gleich der Religion als ebenfalls von der Individualität ausgehend, viel näher steht als das Wissen, welches den identischen Charakter hat, zeigt sich also auch als ein von der Religion ganz Verschiedenes aus der Art, wie beide sich geltend machen und verbreiten. Wir suchen auch für diesen empirisch vorliegenden Gegensatz die speculative Begründung.

Die Kunst beruht auf einem Afficirtseyn des Selbstbewußtseyns vom getheilten Seyn (dessen Totalität wir die Welt nennen), αἴσθησις, die Frömmigkeit aber auf dem Afficirtseyn des unmittelbaren Selbstbewußtseyns vom absoluten Seyn (das wir Gott nennen). Das getheilte Seyn nun gruppirt sich in verschiednen Zonen als eine Mannichfaltigkeit von Objecten. So muß also in einer bestimmten Zone und unter bestimmten Länderverhältnissen eine verschiedne Art von getheiltem Seyn das Individuum afficiren und von ihm wiedergegeben werden in seinen künstlerischen Schöpfungen. Diese sind aber keineswegs als Nachahmung der vorliegenden Naturobjecte zu begreifen

sondern dieselbe Differenz, die im äußern getheilten Seyn ist, gehet auch ein ins getheilte menschliche Seyn selbst und ruft eben die Verschiedenheit der Racen und Volkseigenthümlichkeiten hervor, so daß nothwendiger Weise das Genie des Künstlers nicht anderlei Formen und Gestalten als schön produciren kann, als die von der ihn umgebenden Natur auch hervorgebracht werden auf reale Weise, und von dieser Seite die Identität des Geistigen und der Natur gar nicht geleugnet werden soll. Es ergibt sich nun eine Verschiedenheit des Geschmacks und alle jene Unmöglichkeiten, die in der Erfahrung bestimmt abwehren, daß kein Einzelner in der Kunst alldominirend werde und ein Meister seine Individualität darum eben nur Wenigen mittheilen kann, weil sie selbst bedingt und abhängig ist von einer bestimmten Modification des getheilten Seyns, sowohl des äußern als des menschlichen. Die Kunst ist also, so sehr sie freilich den Geschmack leiten kann, dennoch auch ganz bestimmt davon abhängig, daß durch außer ihrem Gebiete liegende Veranlassungen die Schranken in den Gruppirungen des getheilten Seyns erweitert werden, so wie z. B. die europäischen Völker um ihres Verkehrs unter einander, um ihrer gemeinsamen Religion und verwandter Abstammung willen nach und nach Eine Kunst erlangt haben.

Die Religion muß sich als Afficirtseyn des Selbstbewußtseyns vom Absoluten nothwendig auf eine andere Art ausbreiten, da sie nicht abhängig ist von jenen Differenzen des getheilten Seyns. Es ist also schon gleichgültig, in welchem Theile des Raumes das Individuum des Religionsstifters lebe, auch, von hier aus betrachtet, gleich möglich in jedem Volke; denn alles dieses sind Modificationen des getheilten Seyns, mit dem die Frömmigkeit es nicht zu thun hat. Dieß ist der Grund, warum sie jedes äußere Maß verschmäht, dem sich hingegen der Staat, die Kunst und das Wissen fügen. Das ist nun eben das eigen-

thümliche Gebiet der Frömmigkeit, daß sie ruht auf dem Verhältnisse des Individuums zum absoluten Seyn, und dasjenige Individuum, welches dieses Verhältniß völlig auffaßt und alle diese Maße und Schranken des getheilten Seyns davon abstreift, das dominirende werden muß. Der eigentliche Gehalt der Frömmigkeit, ihr reines Wesen hat also nichts Klimatisches, Nationales und Beschränktes in sich, oder wo sie es noch hat, kann sie sich nur über diejenigen Menschen verbreiten, welche selbst in diesen Schranken leben, geht aber nicht ein in Andere; sondern die Frömmigkeit, welche die allgemeine werden soll, läßt alle jene Formen eben nur zu als Formen, Hüllen, Darstellungsmittel, die sie ändern kann und ablegen sobald sie es will.

Durch die ganze bisherige Operation ist uns also das Resultat geworden, daß wenn Etwas von einem Einzigen ausgehen und doch über Alle sich verbreiten soll, so daß er diese für immer dominirt, jenes Etwas nothwendig in der Individualität des Einzigen begründet seyn muß. Damit schied sich uns die Frömmigkeit von dem Wissen; denn läge jene auf Seite der identischen Thätigkeit, so begreift man überhaupt nicht, warum die Religion nur von Einzelnen und die wahre nur von Einem ausgehen sollte, und nicht von Allen oder doch recht Vielen, indem der eine ein größeres, der andere ein kleineres Stück zu ihr hinzubrächte und so das Werk entstände als gemeinsames Product Aller, sofern sie qualitativ gleich operiren würden. Nächstdem sahen wir, wie die Individualität afficirt seyn kann entweder vom getheilten Seyn, dann aber auch in diese Getheiltheit selbst verwickelt ist, daher nur Schulen, nicht aber große Gesammtheiten stiften kann; oder vom absoluten Seyn, und nur in diesem Falle, weil alle Getheiltheit des Seyns sich dann gleichgültig zu ihr verhält, eine Kirche begründet wird. Damit schied sich uns die Frömmigkeit von der Kunst. Je weiter wir kamen in Bestimmung des eigenthümlichen Gebietes der Frömmigkeit, desto an-

schaulicher wurde der Begriff vom Stifter einer Kirche und von seinem Verhältnisse zu dieser.

Nun ist aber wohl zu beachten, daß dadurch das Religion stiftende Individuum gar nicht soll aus diesen Naturmaßen der Race und Nationalität herausgestellt werden, wodurch es ja aufhören müßte, ein bestimmter Mensch zu seyn, sondern nur das hat sich vielmehr ergeben, daß es sich indifferent dagegen verhalte, unter welchen dieser Verhältnisse es geboren sey und auftrete, denn soll seine Religion eine allgemeine werden, also in allen Racen und Volkseigenthümlichkeiten Eingang finden können, so muß sie auch in jeder derselben können entstanden seyn, sobald dieß qualitativ dazu befähigte Individuum erschien. Daß aber dieses irgend einem bestimmten Volke, einer bestimmten Familie angehöre, versteht sich theils von selbst, theils liegt es gerade in der Forderung, es müsse ein bestimmter Mensch, ein Individuum seyn. — Weil aber alle diese umgebenden Verhältnisse auf den Stifter als Menschen Einfluß haben, so werden wir ihn in solchen erwarten, die einerseits am wenigsten sein reines Afficirtwerden vom Absoluten trüben und hemmen, andererseits in solchen, die der Mittheilung und Ausbreitung seiner Frömmigkeit am günstigsten sind, was beides als auf geschichtlichen Verhältnissen beruhend so wenig durch Speculation im Einzelnen bestimmbar ist, als das wer? dieses Stifters selbst; denn diese hat weder die Richtung, noch das Vermögen, das geschichtlich Einzelne zu konstruiren, sondern bleibt, ob sie noch so weit von obersten Principien aus herunter steige, nothwendig immer bei einem Allgemeinen stehen, erreicht also nicht das in der Einzelheit des vergänglichen Daseyns Erscheinende a). Ganz bestimmt folgern wir jedoch noch

a) Ganz folgerichtig wird daher der speculative Philosoph, wenn er wie Fichte und Hegel ein absolutes Wissen in der Speculation finden will, das, was diese nicht erreicht, eben das Einzelne, Er-

Einiges aus unsern Sätzen, so sehr es den Schein haben könnte, bloß aus der Geschichte herübergenommen zu seyn. Müssen nämlich für den Stifter einer allgemein werdenden Kirche solche Verhältnisse postulirt werden, die sein Afficirtseyn vom Absoluten nicht trüben und die Ausbreitung seiner Frömmigkeit begünstigen, so postuliren wir ihn geradezu in einem Gesammtleben, worin das monotheistische Princip herrscht, weil jede numerische Theilung als aus dem getheilten Seyn her das reine Afficirtseyn vom Absoluten wenn nicht für den Stifter doch für die Anzuziehenden während des ersten Entstehens der Kirche gefährdet. Ferner postuliren wir für ihn eine Zeit, wo dieses Gesammtleben religiös im Verfall ist, weil, so lange dieses gesund ist, nothwendig die Einzelnen noch vom Stifter desselben dominirt werden und für eine neue Religion, da die alte sie befriedigt, nur sehr schwer empfänglich wären. Der neue Stifter müßte also zur Zeit des Verfalls eines monotheistischen Gesammtlebens erstehen, und damit er sich über den Umfang desselben hinaus geltend machen könne, in der Zeit eines allgemeinen Verfalls der bisherigen Religion, wo recht Viele vom Bisherigen nicht mehr befriedigt, ein unbewußtes oder hoffendes Ahnen hätten nach Besserem, ohne es finden zu können. Wollen wir auch für die Familie und Lage des Stifters etwas postuliren, so wäre es theils ein einfaches Familienleben ferne von dem zerstreuenden Geräusch eines wechselnden, die Sinnlichkeit reizenden Lebens, und doch zugleich ein bisweiliges Berührtwerden der Familie vom Gesammtleben des Volks, denn dadurch wird der Gegensatz eines

---

scheinende, Individuelle, Subjective für nicht wirklich, nicht wahrhaft seyend ausgeben müssen und den Feind, welchen er nicht unterwerfen kann, nicht etwa wie schlechte Polemiker zuerst verkleinern, sondern völlig aus dem wahren Seyn aus dem Absoluten herauswerfen und vernichten!

reineren Lebens mit dem verfallenden allgemeinen zur Anschauung hingestellt a).

Alles Bisherige hat sich darauf beschränkt, auszumitteln, wie ein Religionsstifter möglich und nothwendig sey, der eine in unbestimmte Weite sich verbreitende Kirche zu gründen vermöchte, und es ist nur Schein, wenn behauptet würde, daß schon auf Ausmittelung des Stifters und der Kirche hinübergeschweift worden sey; denn der wahre Stifter ist auch zugleich ein Stifter neben andern, daher mußten wir auf Sätze kommen, die auch ihn möglich machen. Was nun dazu gehöre, wenn einer der möglichen Religionsstifter der Stifter werden und seyn soll, welche also die Kirche, deren Umfang nicht mehr ein Sichausbreiten in unbestimmte Weite ist, sondern zusammenfällt mit der Totalität des menschlichen Geschlechts, suchen wir im zweiten Theile dieser Abhandlung.

2) Verhältniß des Stifters zu der Kirche.

So wenig es uns einfallen konnte, bei Aufstellung der Möglichkeit und Nothwendigkeit des Entstehens von Kirchen die Individualität der Stifter zu construiren, da ja offenbar genug diese so wie überhaupt die Individualität jedes Menschen ein als solche nicht wissenschaftlich Construirbares ist, noch aus der Persönlichkeit der Eltern hergeleitet werden kann, sondern, weil immer ein qualitativ Neues, noch nicht völlig so Dageweſenes und nie völlig so sich Wiederholendes, nothwendig dafür recurrirt werden muß auf einen Act des Schöpfers, dem nicht bloß überhaupt das bei der Geburt vorhandene Leben, sondern auch die eigenthümliche Bestimmtheit desselben zugeschrieben

a) Unwissenschaftlicher ist nicht leicht etwas, als die Meinung, daß Gott den Religionsstifter bei seiner Geburt schon fertig habe und nicht auch durch die Bildungsmittel, die er von Außen an ihn bringt, mitbilde.

wird, worauf sich erst wahrhaft die Perfectibilität des menschlichen Geschlechtes gründet, da mit jedem Kinde ein eigenthümlich Neues in jenes eintritt und zu dem schon Dagewesenen eigenthümlich neue Kraft hinzugibt, um die Gesammtaufgabe zu fördern, woraus also entstehet die Originalität, Genialität, Talente der Einzelnen, wie diese mannichfach bald mehr, bald minder erscheinen, bald für dieses, bald für jenes Lebensgebiet: so müssen wir uns doch nothwendig Rechenschaft geben über das, was nun einen zu dem Stifter der Kirche macht und ihn befähigt, die ganze Menschheit in religiöser Beziehung zu dominiren. Ein solches Alldominiren ist in allen Menschen identischen Thätigkeiten unmöglich, denn in diesen Gebieten ist bloß quantitative Differenz unter den Einzelnen, und da die Aufgaben hier Allen gemeinsam sind, Alle das ihrige hinzubringen, so schreitet sie in zeitlicher Zunahme fort, keiner kann alle dominiren, am wenigsten einer, der lebet, ehe die Gesammtaufgabe ihrem Ziele naht. Die Religion ist also nicht als eine Lehre, weil nicht als ein Wissen, zu begreifen, diese können in ihr also nur ein Mittel, nicht die Sache selbst seyn, ein Mittel nämlich, um die Individualität des Stifters festzuhalten, zu überliefern, zur Anschauung hinzustellen; denn die Kirche ist nur möglich dadurch, daß des Stifters Individualität qualitativ die für die menschliche Gattung möglichst reinste Auffassung des Absoluten im unmittelbaren Selbstbewußtseyn habe. Dieß ist die urbildliche Dignität des Stifters, das Wesen seiner Frömmigkeit. Davon unterscheidet sich wie überall von der Religion das, was man Religiosität nennt, d. h. die Virtuosität, jenes Bewußtseyn, jene Anschauung vom Absoluten mit allen Momenten des zeitlichen Bewußtseyns zu verknüpfen, ganz analog wie wir die Virtuosität des Künstlers darin finden, daß er das in ihm lebende Ideal dem äußern Stoffe einzubilden verstehe auf ungehemmte Weise. Dieses ist des Stifters vorbildliche Digni-

tät. Vermöge der erstern wird sein bestimmtes Gottesbewußtseyn ein Vielen und nach und nach Allen gemeinsames, so daß seine religiöse Individualität, die der Menschheit gemeinsam wird, und nicht andere, fremde religiöse Elemente in die Kirche hineinkommen, sondern das ganze religiöse Leben sich nur aus ihm herleitet. Vermöge der letztern gibt er mit seinem Gottesbewußtseyn den Gläubigen auch die Fähigkeit, es allen Momenten des zeitlichen Lebens einzubilden. Wenn nun auch die letztere Dignität nur in der erstern ihren Halt hat, so daß nur um seiner Urbildlichkeit willen der Stifter absolutes Vorbild seyn kann a), so bilden doch beide sehr bestimmt einen relativen Gegensatz, wie aus der Analogie eines Künstlers anschaulich wird; nur freilich begreifen wir den Stifter der Kirche einzig, wenn wir ihm absolut vorbildliche Dignität, also die Fähigkeit zuschreiben, sein Gottesbewußtseyn der Totalität aller Lebensmomente einzubilden; denn vermöchte er gewisse Arten von Momenten nicht mit demselben zu durchdringen, so ergäbe sich ein Gebiet, wo das religiöse Leben keine Befriedigung fände, folglich Anzeichen, daß dieser nicht die wahre Frömmigkeit zu bringen vermochte, also der wahre Stifter erst noch zu erwarten sey. So sehr wir daher bemüht gewesen sind, der Religion ihr bestimmtes Gebiet zu finden, so ergibt es sich doch von selbst, daß, weil der Mensch eine Einheit ist, sie seinen ganzen Lebensverlauf durchdringen soll; ähnlich wie z. B. der Weisheit ein eigener Ort ausgemittelt wird in der menschlichen Tugend, und der Liebe ein eigener, und doch dabei die Meinung ist, jede dieser einzelnen Tugenden müsse in allen Lebensmomenten mitwirkend seyn, Erweise der Liebe nie ohne die Weisheit und umgekehrt b).

a) Daher auch Schleiermacher in seiner Glaubenslehre 2. Bd. §. 93. das Urbildliche allein aufstellt für den Erlöser.

b) Hier beginnt der Punct, wo wir uns im Widerspruche befinden mit dem Recensenten von Göschels Schriften in dieser Zeitschrift

Die Virtuosität in der Religion nun, auf der das Vorbildliche des Stifters beruhen muß, kann nicht gefaßt werden als eines mit dem qualitativ besten Afficirtseyn vom Absoluten, sondern besteht darin, daß der Fromme das gleichviel wie in ihm bestimmte oder individualisirte Gottesbewußtseyn zu einen verstehe mit möglichst vielen Momenten seines in der Getheiltheit der Zeit und des Raumes verlaufenden Daseyns. Daß sie so vom Wesen der Frömmigkeit auseinander gehalten werden kann, ist auch immer richtig gefühlt worden, indem man das Prädicat der Religiosität ertheilt ohne Rücksicht auf die qualitative Bestimmtheit der Frömmigkeit selbst, so daß in allen monotheistischen oder polytheistischen oder wie immer beschaffenen Religionen der eine religiös genannt wird, der andere *nicht*, obgleich beide, nur freilich mit verschiedener Annäherung an die Continuität, denselben Glauben haben und oft sogar auf gleich lebendige Weise. Die volle Stetigkeit des Gottesbewußtseyns, d. h. dessen Einbilden in alle Lebensmomente, wird freilich nur seyn können in der wahren Religion.

Müssen wir nun, um den Stifter der Kirche seiner Dignität nach begreifen zu können, eben dieses zweifache haben, seine religiöse Urbildlichkeit und Vorbildlichkeit in absolutem Sinne, so fordern wir mit andern Worten, zuerst daß von seinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn aus betrachtet nichts Hemmendes und Trübendes vorhanden sey, das dessen Afficirtwerden vom Absoluten stören könnte, d. h. Irrthumslosigkeit in religiösen Dingen, sodann, daß keine Lebensmomente da seyen, mit denen das

1833. P. 1107. stellt er die Disjunction auf, die Religion sey entweder nicht wahrhaft vorhanden, oder sie sey das schlechthin Höchste und könne nicht ein abgesondertes Lebensgebiet inne haben, und die Philosophie auch eins. Diese Disjunction zu stellen ist schon das Falsche, gerade so falsch, wie wenn man sie stellen würde in Betreff einzelner Tugenden. Wir werden unten das Gesagte nachweisen.

nun rein afficirte Selbstbewußtseyn sich nicht einigen ließe, d. h. Sündlosigkeit. Das erstere geht vom Selbstbewußtseyn aus rückwärts auf das Aufnehmen des Absoluten, das zweite vorwärts auf das Hineinbilden des so aufgenommenen Absoluten in die Lebensmomente. Beide, Freiheit von Irrthum und von Sünde, stehen offenbar so sehr in Wechselwirkung zu einander, und eine bedingt so sehr die andre, daß beide sich nicht trennen lassen, sondern ihr Ineinander erst die geforderte Dignität des Individuums ausmacht, welches fähig seyn will, die Kirche zu stiften und für immer zu dominiren. So muß ja auch vom Künstler analog als Höchstes gefordert werden, daß das zu Stande kommen des Ideales in seiner inneren Anschauung nicht gehemmt werde, dann aber, daß, wenn es in ihm lebendig ist, er es ungehemmt im geeigneten Stoffe auch äußerlich darstellen könne, und da heißt jenes die Genialität, dieses die Virtuosität a).

Wir mußten überall in den größern Lebensgebieten, wo die Individualität herrscht, nothwendig und auch in der Erfahrung gegeben finden, daß von verwandten Individualitäten die edlere, für eine bestimmte Aufgabe geeignetere die sie umgebenden andern anziehe und dominire, also ein solcher Proceß hier die Regel, das Wahre und Nothwendige ist. Daher fanden wir denn auch im Gebiete der Kunst diese Art des Processes, mußten aber bei einer Mehrheit von Schulen stehen bleiben, weil uns aus der Getheiltheit des Seyns hier die Nothwendigkeit vieler Maße und Schranken erwuchs, die es nicht zu Einer allgemeinen Schule und ihrem Einen Stifter kommen ließen. Sogar ins identische Gebiet des Wissens hinüber sahen wir eben um des Individuellen willen, das wenigstens begleitend auch dort mit ist,

a) Die Ansicht, es genüge im Christus die wahre Religion zu glauben, ihn also ohne Irrthum zu denken, ohne daß man die, wie gemeint wird, viel wunderbarere Sündlosigkeit mit glauben müsse, ist eine Seichtigkeit, die Gott sey Dank im Verschwinden begriffen ist.

Schulen entstehen. Es ergibt sich also, daß es der Individualität wesentlich ist, wo sie mit andern in einem Gesammtleben in Berührung steht, solche Gruppirungen durch Wahlanziehung zu stiften. So allein entsteht die Freundschaft und Liebe, die nimmermehr aus gegenseitigem Wissen von einander begriffen werden könnte; denn da das Individuum viele Menschen gleich sehr vortrefflich findet und als edel erkennt, dennoch aber nur mit dem oder jenem aus diesen Allen Freundschaft stiftet, so muß das eigentlich vereinigende Princip im Selbstbewußtseyn liegen, also in der Individualität. Weil aber hier überall diese von der Getheiltheit des Seyns afficirt ist, so bringt dieses Gruppiren in Freundschaft, Familie, Kunst es nicht zu Einer allgemeinen Vereinigung. Erst in der Religion kann diese Art des gegenseitigen Lebensverlaufs der Individuen dieses im Wesen individueller Thätigkeiten liegende Streben zum Ziele bringen, weil hier die Getheiltheit des Seyns die Erreichung jenes Zieles nicht hemmen kann. Wo diese aber in eine Religion eingeht, da freilich kann die allgemeine Kirche nicht entstehen. Wird aber ein Individuum vom Absoluten rein afficirt, so daß keine Getheiltheit des Seyns sich trübend und hemmend einmischt in dieses Verhältniß: so kann nicht bloß, es muß die Kirche werden. Darin nun eben besteht jene für den Stifter nothwendige Urbildlichkeit, die wir als Irrthumlosigkeit in religiöser Hinsicht bezeichneten; denn das ist der Irrthum, wenn statt rein vom Absoluten als Einem afficirt zu seyn auf unmittelbare Weise, das Individuum diese Affection nur hat, vermittelt durch getheiltes Seyn, und so eine Theilung ins Absolute unwillkürlich durch subjective Täuschung hineinträgt, oder wo nicht eine Theilung, doch eine Trübung, weil ein Afficirtwerden vom Absoluten her getrübt ist, sobald es durch etwas, also durch getheiltes Seyn vermittelt wird. Diese Irrthumlosigkeit ist also ein schlechthiniges, unmittelbares Afficirtwerden vom Absolu-

ten. Das getheilte Seyn oder die Welt muß in allen Puncten des Raumes und der Zeit afficirt seyn vom Absoluten oder von Gott; denn dadurch nur hat und behält sie ihr Daseyn, daß sie in Gott ist. Dieses Verhältniß des totalen oder schlechthinigen Seyns in Gott, das von der Welt überhaupt auszusagen ist, afficirt also, weil alle Theile des Seyns, auch die einzelnen Vernunftwesen. Das Wirklichseyn dieses Verhältnisses ist die Wahrheit der Religion an sich; das irgendwie Innewerden desselben, sey es nun in Form des Gefühls, der Vorstellung, oder des Begriffs, ist die Wahrheit desselben für uns. Wie beides Eins sey, hat die Wissenschaft zu begreifen [a]). Dadurch erst, daß wir dieses an sich seyenden Verhältnisses inne werden, wird es auch für uns, d. h. entsteht die Frömmigkeit. Da nun jenes Verhältniß so sehr als nur immer unser Afficirtseyn von der Welt, auch ehe wir desselben inne werden, ein Element ist, in dem wir leben, so werden wir als Vernunftwesen desselben inne und fühlen dieses Afficirtseyn vom Absoluten, weil es ein Lebenselement ist, im unmittelbaren Selbstbewußtseyn [b]). Hier wurzelt also die Frömmigkeit, hier kömmt das Ansich der Religion ins Individuum hinein, wird für es, von da aus geht alle Frömmigkeit, und ob dann auch dieses fromme Gefühl in Vorstellungen und Begriffe verarbeitet wird, so bleibt und ist doch jenes die Frömmigkeit und ihr unmittelbares Leben [c]) und das eben ist das Gebiet, in welchem wir die Kirche und den Stifter begreifen wollen.

Weil die Religion an sich eine Wahrheit ist und ein

---

a) Wir erinnern hier an Marheineckes Dogmatik §. 19. und 58., obschon wir in Manchem abweichen.

b) Soviel gibt auch Hegel und seine Schule zu. Vergl. Marheinecke Dogm. §. 34., wo er die erste Zuständlichkeit, in der die Religion erscheint, das Gefühl nennt.

c) Wie sehr dieses Resultat mit Schleiermachers Definition der Frömmigkeit übereinstimme, bedarf keiner Erinnerung.

Element, in dem wir leben, ohne das wir nicht da seyn könnten, wie ja nichts Endliches da seyn kann, ohne im Unendlichen zu seyn; so haben alle Menschen ein Innewerden von diesem Verhältnisse, stehen aber zur reinen Auffassung desselben in ebenso verschiedenem Verhältnisse, als ihre Individualitäten unter einander verschieden sind. Es bildet sich also nach Maßgabe dieses reinern oder unreinern Innewerdens des Absoluten jener Proceß des Gruppirens, den wir schon beschrieben haben und entsteht, wie auch schon gezeigt ist, in dem Maße als ein Individuum das Absolute auffaßt, ohne es durch Einmischung von getheiltem Seyn zu trüben und dadurch die Verbreitung dieser getrübten Frömmigkeit an Schranken des getheilten Seyns zu binden, die Befähigung, alldominirend zu werden, urbildlich und vorbildlich.

Ehe wir diese beiden auseinanderhaltend betrachten, weisen wir nach, warum in Rücksicht auf beide ein numerisches Auffassen des Absoluten nicht die allgemeine Verbreitung finden kann. Da es eine Theilung ins Absolute hineinträgt, so ergibt sich, daß dieses mit getheiltem Seyn verwechselt oder doch vermischt wird. Der so Afficirte kann die Frömmigkeit dann nur haben, wann gewisse Theile des getheilten Seyns, nämlich diejenigen, in die er das Absolute hineinmischt, ihn afficiren, von allen andern aber kann er gar nicht fromm afficirt werden, weil er nur jenen das Absolute beimischt und in ihnen empfindet, obwohl nur auf verworrene Weise; so wie z. B. die Griechen hinter ihren ins getheilte Seyn hineingezogenen Göttern die dunkle Macht des Verhängnisses auf trübe Weise ahneten. Wie nun der Polytheismus und überhaupt jede Form, die mit dem Absoluten Natur vermischt oder verwechselt, die Urbildlichkeit unmöglich macht, so wird mit dieser Trübung und Schwächung auch die Stetigkeit des religiösen Bewußtseyns, also die Vorbildlichkeit aufgehoben, weil, obgleich auch in einer solchen Religion die Individuen mehr

oder minder Religiosität haben werden, sich doch nur gewisse Arten von Lebensmomenten, nicht aber alle durchdringen lassen von dieser Religion. Fordern wir also für den wahren Stifter den Monotheismus, so kann auch damit nichts Numerisches gemeint seyn, insofern daher jener Ausdruck die numerische Einheit aussagt, wäre er aufzugeben, sonst wird sich immer gleichsam als ausgleichendes Gegengewicht dasjenige regen, was man Pantheismus nennt, um das Absolute von jener Beschränkung zu entschränken. Weil aber auch der Begriff der Allheit eine numerische bezeichnen könnte, genügt er ebenso wenig; denn beide, sobald sie Numerisches an sich haben, führen zu Vermischung des Absoluten mit dem getheilten Seyn, und lassen weder Reinheit noch Stetigkeit des frommen Gefühls zu, weil weder die Welt als Allheit noch als Einheit, sondern nur als Getheiltheit uns afficirt, nie aber schlechthin, d. h. ohne daß ein Thun oder Afficiren auch von uns aus auf sie hinwirkt, sondern nur relativ, daher dieses gänzlich aus dem Gebiete der Frömmigkeit herausfällt. Alles dieses ist religiöser Irrthum.

Die geforderte Irrthumslosigkeit geben wir nun näher an als darin bestehend, daß, obgleich unser Selbstbewußtseyn in beständigem zeitlichem Verlaufe ist, also das Afficirtseyn vom Absoluten immer zusammen ist mit einem Momente des sinnlichen (weltlichen) Bewußtseyns, dennoch durch alle zeitlichen Momente, deren Verlauf wir als Wechsel von Lust und Unlust bezeichnen können, das Afficirtseyn vom Absoluten stetig fortdaure. Dieses wird nur geleistet, wenn das Ich nie aufgeht in einen Moment des sinnlichen Lebens, sondern immerfort sich das Absolute repräsentirt. Sobald jenes geschieht ohne dieses, so erhält der Begriff des Sinnlichen seine üble Bedeutung, als ein ausschließliches Zusammenseyn des Ich nur mit getheiltem Seyn. Die üble Bedeutung muß eintreten, weil dieser Zustand ein unwahrer ist, als ob nämlich das Ich nur von der Welt und nicht

auch vom Absoluten beständig afficirt wäre. Jenes gänzliche Aufgehen des Ich in sinnliches Bewußtseyn, denke man nun es als momentan oder stetig, ist nun nichts andres als die Sünde vom religiösen Standpuncte aus betrachtet; und so kommen wir auf diesen zweiten Begriff recht wie es seyn soll, nämlich zugleich mit der Erkenntniß seiner innern Wechselwirkung mit dem ersten, dem Irrthum, und erkennen beider höhere Einheit. Geht das Ich völlig auf in einen sinnlichen Lebensmoment, so ist dieß Irrthum, Täuschung, Unwahrheit, weil es des zu seinem wahren Seyn nothwendig gehörigen, immer fortbestehenden Verhältnisses zum Absoluten nicht mit inne wird, sondern sich beredet, bloß in der Welt, nicht auch in Gott zu seyn; dieß ist aber zugleich Sünde, weil eine Störung meines höchsten und damit auch aller andern Verhältnisse, die durch dasjenige, was in mir als innerster Kern des Ich alle Verhältnisse und Beziehungen zu jedem Seyn vertritt, durch das Gewissen, mir als Schuld angerechnet wird. Es ergibt sich hieraus, daß das Ich, wo es im weltlichen Bewußtseyn aufgehend nur seiner Beziehungen zur Welt inne wird, die Religion verliert, und von da aus nimmermehr finden kann. Alle Beweise Gottes oder der Unsterblichkeit sind also ganz und gar unmöglich, weil sie ausgehen von einem Seyn des Ich nur in der Welt, aus dieser Unwahrheit und Lüge aber, sey sie wirklich oder nur für die Abstraction angenommen, die Wahrheit nicht kann abgeleitet werden; wer also das Afficirtseyn vom Absoluten, d. h. die Frömmigkeit und ihren Gegenstand, d. h. Gott auch nur wenigstens als Wahrheiten, die wirklich seyen, vermuthet, bringt sich um dieselben, wenn er von einem Puncte aus, wo sie ihm nicht sind, sie beweisen will. Gott und Religion sind nicht zu beweisen, sondern aufzuweisen; so wie auch unser Afficirtseyn von äußerm Seyn, mithin dieses selbst nicht bewiesen werden kann aus einem Zustande, wo Ich mich erst in die Lüge hineinversetze, daß sie nicht seyen. Versetzt sich das

Ich in dieſe Abſtraction vom Gottesbewußtſeyn, alſo in die Lüge, den Irrthum, als ſey Ich nicht vom Abſoluten beſtändig afficirt, ſo wird es, weit entfernt, von da aus die Wahrheit beweiſen zu können, im ſinnlichen, verſtändigen Bewußtſeyn aufgehend durch alles Fühlen oder Raiſonniren und Schließen nur Irrthum erfaſſen und conſequent in Materialismus und Atheismus gerathen müſſen; oder wenn noch eine dunkle Ahnung des Abſoluten nicht abzulegen iſt, ſo wird ſie doch vom zeitlichen Bewußtſeyn verſchlungen, ins getheilte Seyn hinüberverſetzt, und es entſtehen die untergeordneten Formen der Religion vom Fetiſchismus an bis zum Polytheismus. So iſt die Unwahrheit, vom Ich aus als rückwärts gehend angeſehen, wie ſie das Afficirtſeyn deſſelben vom Abſoluten ſtört, Irrthum. Geht man hingegen vom Selbſtbewußtſeyn aus, inſofern es von Gott afficirt iſt, vorwärts zu den Momenten des zeitlichen Lebensverlaufes, ſo zeigt ſich jeder Moment, dem das Gottesbewußtſeyn ſich nicht einbilden läßt, als Sünde.

Wie nun Irrthum und Sünde wechſelſeitig einander hervorrufen und fördern, bedarf keines weiten Erweiſes. Iſt das Ich in jenem Irrthume, d. h. ſich Gottes nicht wahrhaft bewußt, ſo wird die Sünde deſto leichter eintreten, d. h. die mangelhafte Frömmigkeit iſt viel weniger im Stande, den ſinnlichen Momenten eingebildet zu werden. Umgekehrt wenn das Ich in der Sünde iſt, d. h. aufgeht in ſeinem Zuſammenſeyn mit der Welt, ſo iſt es verhindert, das Afficirtſeyn von Gott rein zu fühlen, und fällt in Irrthum. Der Irrthum iſt die Unwahrheit in paſſiver Beziehung, weil der Menſch ſich paſſiv, aufnehmend verhält zum Abſoluten; die Sünde iſt die Unwahrheit in activer Beziehung, weil der Menſch eine Lebensaufgabe zu löſen hat, mit deren Momenten das Afficirtſeyn von Gott verbunden werden ſoll.

Fordern wir daher vom wahren Religionsſtifter, daß

er wie rückwärts so vorwärts ohne die Unwahrheit sey, so ist dieses die Freiheit von Irrthum und Sünde, ein Seyn in der Wahrheit. Beide sind nothwendig zusammen. Es würde also genügen, auch nur die eine nachzuweisen, weil von selbst dann auch die andere da seyn müßte; die Vollständigkeit der Wissenschaft ist aber nur in beider Nachweisung.

Wir hätten nun speculativ aufzuweisen ein Selbstbewußtseyn ohne Sünde und Irrthum. Aber da nun Irrthum und Sünde als Einzelnheiten durch Speculation nicht erreichbar sind, weil sie innig zusammenhängen mit dem Einzelnen des zeitlichen Lebens und Seyns, die Speculation aber so gut wie die Sprache immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben muß, so treten uns Sünde und Irrthum als Einzelnheiten und nur aus dem Empirischen entgegen, und können nicht in der Ethik als speculativer Darstellung der menschlichen Vernunftthätigkeit vorkommen. Wohl aber können Sünde und Irrthum als Allgemeines, d. h. ihr Begriff speculativ gefunden werden, sobald von der Ethik aus hinübergegriffen wird in die Naturwissenschaft als das ihr parallele speculative Gebiet. Ein solches Hinübergreifen ist völlig in der Ordnung, eben weil beide Wissenschaften coordinirt sind, d. h. in einer höhern aufgehoben, nämlich in der Weltweisheit oder dem speculativen Wissen um das getheilte Seyn überhaupt. Wie nun die Ethik den Menschen begreift, insofern er Vernunftwesen ist, so die Naturwissenschaft, insofern er Naturgeschöpf ist. Da er aber in beiden Beziehungen, obgleich dieser Gegensatz in einer höhern Einheit aufgehoben wird, verschiedenartigen Gesetzen unterworfen ist, so entsteht ein Zwiespalt, den wir als den Begriff der Sünde und des Irrthums erkennen, der so lange dauert, als die höhere Einheit des menschlichen Wesens diesen Gegensatz nicht als einen aufgehobenen in sich hat. Die beiderlei Impulse, die natürlichen und die vernünftigen können und werden in verschie-

dener Mischung seyn, sowohl unter sich, als gegenseitig unter einander; denn was als möglich angelegt ist, muß in lebendigen Gebieten auch wirklich werden, folglich alle diese möglichen Mischungsverhältnisse, die eben die Individualität ausmachen, auch wirklich werden in der Totalität der Individuen. Entweder dominirt nun die eine Art von Impulsen über die andre, oder diese über jene, denn ein gänzliches Gleichgewicht ist darum undenkbar, weil beider treibende Kraft dadurch aufgehoben und ein Lebensverlauf unmöglich würde. Nur ist diese Mischung in jedem Individuum, so gewiß die Lebensmomente verschieden sind, keine constant sich gleichbleibende, sondern nothwendig eine sich verändernde. Die Aufhebung dieses Gegensatzes erlangt man nicht dadurch, daß eine Art von Impulsen die andern gänzlich ausschließe; denn der Mensch, welchem es gelänge, nur Vernunftimpulse zu haben, die Naturimpulse aber gänzlich zu tödten, wäre gerade so einseitig und in der Unwahrheit, wie derjenige, dem es gelänge, nur nach Naturimpulsen zu leben; und es lohnt nicht einmal der Mühe, darüber zu raisonniren, welche dieser beiden Unwahrheiten einen Vorzug habe vor der andern; sondern die Aufhebung, also das Seyn in der Wahrheit, ist für den Menschen nur gegeben in dem Afficirtseyn vom Absoluten, weil nur im Absoluten der Gegensatz getheilter Vernunft und Natur aufgehoben ist, also diese Aufhebung der Mensch sich nur aneignen kann, wenn er vom Absoluten afficirt ist, das als solches gleich sehr alle Theile des getheilten Seyns afficirt. Diese den Gegensatz in sich aufhebende Frömmigkeit, die das Absolute durch keine Getheiltheit des Seyns hindurch hat, sondern unmittelbar anschaut, ist also die Norm für den Menschen, ein Mensch ohne Sünde und Irrthum daher so wenig ein Wunder oder Gespenst, daß vielmehr Sünde und Irrthum nur als Abnormitäten zu begreifen sind. Irrthum und Sünde sind also durchaus nicht darin bestehend, daß überhaupt mit dem Gottesbewußtseyn auch sinnliche

Momente unser Leben constituiren, sondern darin, daß diese eine das Gottesbewußtseyn ausschließende Gewalt über uns üben. Sie beruhen also weder in einer Veränderung des Absoluten, das unveränderlich uns afficirt auf immer sich selbst gleiche Weise, noch zunächst in einer Veränderung des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, denn dieses ist in Beziehung auf das Absolute als schlechthin passiv zu denken, also auch immer sich selbst gleich, sondern es müssen die Momente des sinnlichen Bewußtseyns und Lebens seyn, die das unmittelbare Selbstbewußtseyn stören in jener Beziehung, so daß das Absolute, wie die Sonnenstrahlen einen getrübten oder schief gestellten Brennspiegel, nicht das ganze Selbstbewußtseyn erfüllt, also nicht die in diesem mögliche Wahrheit erreichen kann. Ein zeitliches Bewußtseyn oder Gefühl kann mich nämlich so gänzlich in Anspruch nehmen, daß auch das Selbstbewußtseyn darin aufgeht und verschlungen wird, wie schon die populären Ausdrücke „ganz Auge, ganz Ohr seyn" besagen. Auf der andern Seite kann mein Ich so sehr sich von seinen Beziehungen mit dem getheilten Seyn zurückziehen, daß ich fast ganz in Gottesbewußtseyn aufgehen kann, was man den Zustand der Verzückung oder Ekstase nennt. Dieß wären die zwei Endpuncte des möglichen Verhältnisses.

Die Ethik kann vom Menschen nichts anderes fordern, als daß er in der Wahrheit sey, also in jedem Lebensacte sich seiner Relationen zum gesammten Seyn bewußt bleibe, oder doch das diese vertretende Gefühl der Gesammtzustimmung in sich habe. Sie kann also nicht fordern, der Mensch solle nur seine Beziehung zum Absoluten haben, nicht einmal, daß diese jeden Lebensact dominire, sondern nur, daß sie mit da sey, entweder dominirend oder begleitend; dominiren, d. h. den Impuls geben wird sie in der eigentlich frommen Seite des Lebens, wo aber der Mensch auf eine andre hingerichtet ist und seyn soll, um seine Aufgaben im getheilten Seyn zu lösen, da ist er auch auf

dieſe hingerichtet mit dem Selbſtbewußtſeyn und kann das Gottesbewußtſeyn nur haben als begleitend und zuſtimmend. Denn, iſt der Menſch eine Einheit von verſchiednen Kräften, ſo muß jede derſelben ihr Gebiet finden, wo ſie dominirt, und der Ausdruck „dominirt" ſtellt die Sittlichkeit vollkommen ſicher, da er das Mitdaſeyn aller andern Kräfte und Beziehungen vorausſetzt, über welche eben dominirt wird a). Die einſeitige Forderung, daß das Gottesbewußtſeyn alle Lebensacte dominiren und hervorrufen ſolle, führte zu den krankhaften Erſcheinungen des ascetiſchen, beſchaulichen Lebens. Stellt man dieſe Forderung auf für die Frömmigkeit, ſo muß man ihr einen Stifter ſuchen, der nur ein Scheinmenſch kann geweſen ſeyn, welchem ſich alle Aufgaben des äußern Lebens durch magiſche Kraft löſten, ohne daß er ſeine Intention auf ſie hätte richten müſſen. Vielmehr iſt er uns ein ſolcher, in dem das Gottesbewußtſeyn jeden Lebensmoment dominirend oder begleitend durchdringt; und da ſeine Lebensaufgabe dem Religiöſen gilt, ſo wird er alle andern Thätigkeiten nur um dieſes willen verrichten, das Religiöſe alſo da wo nicht unmittelbar, doch mittelbar das ihn in jedem Momente Beſtimmende ſeyn.

Wenn der Religionsſtifter ohne Sünde und Irrthum

---

a) Wenn Herr Müller cfr. p. 551. äußert, der habe die Religion gar nicht, der ſie nur neben Anderm hat, ſo läßt ſich hier leicht zeigen, wie wenig ſolche verdächtigende Worte eigentlich ſagen, denn wir könnten eben ſo gut zurückgeben, wer für die Religion kein eignes, intenſiveres Gebiet weiß, als das, wie ſie ſich mit aufs Irdiſche gerichteten Thätigkeiten verbinden läßt, weiß überall nicht, was Religion heißt. Indeß haben wir uns hier gar nicht zu vertheidigen, da uns zum Voraus dieſe Disjunction gar nicht entſteht. So atomiſtiſch ſtellt eigentlich Niemand die verſchiednen Lebensgebiete auf, und es bedarf dagegen keiner Polemik, wie ſie dort geübt wird; denn der bekämpfte Feind exiſtirt gar nicht, der im Ernſte die verſchiednen Thätigkeiten und Lebensgebiete atomiſtiſch neben einander ſtelle.

seyn muß, um alldominirend zu werden, so ist nun zu untersuchen, in welches Verhältniß er dadurch zu allen übrigen Menschen trete. Dieß ist die Untersuchung über

3) das Verhältniß der specifischen zur graduellen Dignität des Religionsstifters.

Es fragt sich, ob das den bisherigen Forderungen entsprechende Individuum, welches dadurch unterschieden ist von allen übrigen Menschen, bloß graduell verschieden sey, oder aber specifisch, womit eben nur die Negation des bloß graduellen soll bezeichnet seyn, nicht aber die Meinung ist, als solle der Stifter dadurch unsrer Gattung entnommen und in eine andre species von Wesen hinüberversetzt werden; insofern aber er allein der dominirende seyn kann im Gebiete der Religion, und keiner dieses mit ihm theilen kann, oder doch wenn es einer könnte, sich dessen nur als eines vom Stifter ihm mitgetheilten bewußt wäre, kommt diesem eine specifische Dignität zu. Auch dieses ist ein Begriff, der im identischen Gebiete des Wissens keinem Einzelnen zukommt, sondern nur Statt hat, wo die Individualität herrscht, die immer eine einzige, sich nie so wiederholende ist. Vermöge des specifischen Unterschiedes wäre der Stifter einzig in seiner Art und zwar für immer, vermöge des graduellen Unterschiedes aber nur primus inter pares. Beide Begriffe schließen also einander nicht nur nicht aus, sondern jeder hat seine volle Wahrheit nur in und mit der Voraussetzung des andern. Die specifische Dignität besagt, daß die graduelle Verschiedenheit des Stifters Wesen nicht völlig ausdrücke, sondern dieses als ein nothwendig einziges und einzig bleibendes zu fassen sey; es ist nämlich offenbar eine reine Unmöglichkeit, einen für immer alldominirenden Stifter zu statuiren, also eine allgemeine, bleibende Kirche, ohne diese specifische Dignität anzunehmen, und dieser Widerspruch ist zu auffallend, als daß nicht denen, die diese

leugnen, zugeschrieben werden müßte, sie leugneten eigentlich auch die Kirche als ein für immer bleibendes Gesammtleben. Die graduell gefaßte Dignität aber besagt, daß trotz dieser Einzigkeit der Stifter dennoch unsrer Gattung angehöre, und weil in dieser die Frömmigkeit jedem Einzelnen wesentlich ist, sie sich alle zu ihm verhalten als verschieden abgestuft in religiöser Beziehung, und ihm die höchste Stufe zuschreibend. Weil nun die beiden Begriffe einander ergänzen, so muß jeder von einem andern Standpuncte aus entstehen, der für sich allein ein einseitiger wäre, wie sich das auch gezeigt hat, da den bloß specifischen Unterschied die Supranaturalisten wollen, bloß den graduellen die Rationalisten a); daher die Wahrheit in einer höhern Aufhebung beider Standpuncte zu Einem gesucht werden muß. Ohne den specifischen Unterschied hat die Behauptung der Allgemeinheit der Kirche kein Fundament, weil immer ein noch Beßrer kommen könnte mit einer andern Religion; ohne den graduellen aber gäbe es keine Vermittelung zwischen dem Stifter und den Anzuziehenden. Die allgemeine Religion setzt also nothwendig das Ineinander der specifischen und der graduellen Dignität im Stifter voraus b). Die specifische Dignität ist nun eben jene Urbildlichkeit und Vorbildlichkeit, insofern sie bloß Einem auf ursprüngliche Weise einwohnen kann; der graduelle Unterschied aber beruht auf der nothwendigen Anlage aller Menschen zur Religion, die sich wie jede all-

a) Man vergl. auch hierüber die citirte Abhandlung über diesen Gegensatz in der Theologie.

b) Daß dieses Ineinander kein Widerspruch sey, zeigt schon die Analogie von Erfahrungsgegenständen. Z. B. in einem Brennspiegel ist offenbar der Mittelpunct von allen andern Puncten specifisch verschieden, hat eine einzige Beschaffenheit; dabei ist aber doch jeder Radius theilbar in allmählich sich abstufende Puncte. So steht das Centrum zu allen diesen Puncten in einem einzigen Verhältnisse, das sich sonst nicht wiederholen kann, und doch auch zu allen andern in einer sich allmählich, graduell abstufenden Reihe.

gemeine Anlage sehr verschieden ausbilden und modificiren kann, von Einem aber am besten. Welcher dieses sey, ist Sache empirischer Nachweisung, die specifische Dignität aber ist nur speculativ zu deduciren und gibt erst die Sicherheit, aus der Geschichte den graduell Besten aufzufinden, weil bloß historisches Wissen nichts kann, als den bisher Besten ausmitteln; und nur wenn der so Nachgewiesene erfunden wird als dem Begriffe der specifischen Dignität entsprechend, ist man sicher, daß der für alle Zeit Beste gefunden sey, über welchen hinauf keiner je sich erheben werde. Statt also das Ungenügende nachzuweisen, daß Christus überhaupt sehr vollkommen sey, ist das ganz Bestimmte nun Aufgabe, daß nämlich seine Irrthums- und Sündlosigkeit aufgezeigt werde, oder wenigstens, da wo die eine ist auch die andre nothwendig seyn muß, das eine von beiden a).

Diese Aufgabe führt hinüber auf das empirische Gebiet historischer Nachweisung. Möglich ist nun, aus der Geschichte und Entwicklung des Werkes Christi und vorzüglich aus der Durchbildung seines Geistesgehaltes im christlichen Gesammtbewußtseyn zurückzuschließen auf jenen ursprünglichen Gehalt im Stifter selbst, aus dem Werke den Schöpfer zu erkennen, wobei die Hauptschwierigkeit ist, Alles auszuscheiden, was als fremde Beimischung sich mit den Dogmen verschmolzen hat. Oder man kann aus dem eignen Leben Jesu auf sein Innres zurückschließen und sehen, ob Freiheit von Sünde und Irrthum herauskomme. Oder man kann den Eindruck, welchen die Selbstdarstellung Jesu auf seine Umgebungen gemacht hat, zum Grunde legen, um von da aus jenes zu suchen. Die beiden letztern Wege werden besser mit einan-

a) Bekanntlich ist mit einer Nachweisung der Sündlosigkeit Jesu von Ullmann diese Zeitschrift eröffnet worden, und diese Arbeit nun auch selbstständig erschienen. Was sie von historischer Seite bezweckt, ist unsere Absicht von speculativer Seite.

der verbunden, da wir die Selbſtdarſtellung nur noch haben zuſammen mit ihrer Wirkung auf die Aufnehmenden a).

Da wir nun den ſpecifiſchen Unterſchied conſtruirt haben, der graduelle aber hiſtoriſcher Nachweiſung bedarf, ſo iſt beider Verhältniß zu den vom Stifter Angezogenen zu betrachten. Der Begriff der Kirche fordert eben ſo ſehr die ſpecifiſche Dignität, d. h. Freiſeyn von Irrthum und Sünde für den Stifter, als auch, daß hingegen alle Uebrigen dem Irrthum und der Sünde unterworfen ſeyen, aus denen ſie ſich nicht ſelbſt heraushelfen können. Die Schwierigkeit iſt nun nicht die, nachzuweiſen, warum ſich, wer einmal in dieſe Corruption gerathen iſt, nicht wieder davon abſolut freimachen kann, ſondern die, zu erklären, wie der Menſch anfange, ſie an ſich kommen zu laſſen. Eben ſo groß iſt die andere Schwierigkeit, zu begreifen, wie, wenn einmal die Sünde und der Irrthum von einem Menſchen aus das Geſammtleben ergriffen hat, dann wieder ein Individuum davon frei ſeyn könne. Was zwiſchen dieſen beiden Punkten liegt, daß nämlich wer angefangen hat zu ſündigen, ſich nicht mehr ſelbſt befreien kann, iſt viel leichter zu beweiſen. Die Einheit von Irrthum und Sünde iſt der Begriff der Negativität, Unwahrheit, weil ſie das Ich hindern in ſeiner Wahrheit zu ſeyn d. h. in ſeinem Zuſammenhange mit dem getheilten und abſoluten Seyn; nur das letztere gehört zu unſerer Abhandlung, die bloß die Religion umfaßt und die übrigen ethiſchen Aufgaben, alſo das Zuſammenſeyn des Ich mit dem getheilten Seyn bei Seite läßt. Wo das Ich ſich nur für ſich ſetzt, oder doch als nur zuſammen mit getheiltem Seyn, da iſt die religiöſe Unwahrheit, der Mangel oder die Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeyns. Die Wahrheit iſt alſo die abſolute Kräf-

a) Dieſes eben geſchieht von Ullmann über die „Sündloſigkeit Jeſu," worauf wir uns als auf den empiriſchen Theil aller Ausmittelung der Dignität des Religionsſtifters berufen, zumal einige Abweichungen bald zur Sprache kommen werden.

tigkeit des Gottesbewußtseyns oder das Nichtaufgehen im getheilten Seyn. Wir lösen also den Gegensatz auf in den des nur für sich Seyns des Ich, und in ein zwar für sich aber auch in Gott Seyn des Ich, d. h. selbstisches Bewußtseyn und Gottesbewußtseyn. Diese Reduction ist keine erschlichene; denn was wir bei Seite lassen, ist in ihr mit enthalten, weil im Zustande der Selbstsucht das Ich nicht isolirt ist, sondern in Verbindung mit getheiltem Seyn, das Gottesbewußtseyn aber nie ein ausschließliches seyn kann, sondern immer nur in Verbindung mit zeitlichen Lebensmomenten. Wir nennen also, dieses vorausgesetzt, des Stifters specifische Dignität die Stetigkeit des Gottesbewußtseyns, den Zustand der übrigen Menschen aber das Dominiren der Selbstsucht. Wenn man gewöhnlich die Kirche nur auf Ein Wunder gründet, auf das Unerklärliche nämlich, wie die specifische Dignität des Stifters entstanden sey, so stellen wir noch ein völlig parallel Unbegriffenes hin, nämlich, wie in den andern (im ersten) Menschen, insofern sie zuerst in der Wahrheit gewesen sind, Irrthum und Sünde entstanden sey; denn dieses ist Sache empirischer Nachweisung, die aber als solche kein Werden begreifen kann, sondern, so weit sie auch aufwärts dringt, doch immer bei einer Erscheinung, also einem schon Gewordenseyn stehen bleiben muß und jedes Werden als Geheimniß anerkennt, so gut wie auch die Speculation mit dem einzelnen Daseyn auch dessen Werden als unerreichbar anerkennt. Der Begriff der wahren allgemeinen Kirche ruht daher auf zwei gleich großen Räthseln, und ruht besser darauf, als nur auf dem einen Wunder, d. h. dem Stifter, weil dadurch, daß zwei räthselhafte Erscheinungen vorhanden sind, jede derselben viel vom Scheine des Wunderbaren als einem Unerhörten verliert. Muß man nun vollends zugeben, daß wir überhaupt keinerlei Werden und Entstehen seinem ersten Anfange nach erkennen, so reihen sich jene beiden nur als An-

fänge unbegriffener Postulate, auf denen die Kirche ruht, in die allgemeine Kategorie alles Entstehens ein, und das Wunderbare, insofern es einen Widerspruch gegen den übrigen Zusammenhang und Verhalt der Dinge bezeichnen soll, fällt so gänzlich weg, daß es vielmehr erst dann entstände, wenn wir, die wir als Regel anerkennen, keine Anfänge zu begreifen, es nun hier auf einmal im Stande wären. Mit diesem Geständniß und seiner Beleuchtung wird dem Begriffe der Kirche besser gedient seyn, als wenn wir uns in Versuche einließen, das Entstehen von Sünde und Irrthum aus dem Zustande der Wahrheit, und hinwieder das Entstehen eines sünd- und irrthumslosen Individuums aus einem gefallenen Gesammtleben begreifen zu wollen. Dieser Versuch würde vollends erschwert dadurch, daß wir Sünde und Irrthum als Ineinander erkannt haben und in steter Wechselwirkung; so daß das Entstehen von bloß einem von beiden undenkbar ist, und eine Nachweisung, wie entweder die Sünde, oder der Irrthum entstanden sey, zum Voraus als irrig erschiene, was eben so zu sagen ist vom Entstehen entweder bloß der Sündlosigkeit oder der Irrthumslosigkeit des Stifters a).

Ist nun im Stifter die Stetigkeit des Gottesbewußtseyns, in allen Uebrigen aber das Dominiren der Selbstsucht, so ist sein Einfluß auf diese nothwendig ein erlösender, und der Stifter ist der Erlöser. Vermöge seiner specifischen Dignität wirkt er also in den Angezogenen nicht etwa bloß eine Steigerung, sondern eine Umkehrung, eine Wiedergeburt, eine neue Schöpfung, die hier nicht mehr in die Geheimnisse des Entstehens fällt, weil sie als eine Mittheilung erscheint. Was früher im Menschen das Un-

a) Das p. 565. Gesagte widerspricht diesem Satze nicht, weil dort von Aufweisung des Vorhandenseyns beider die Rede war, nicht aber ihres Werdens. Eben weil Sünde und Irrthum in einander sind, ist mit dem Vorhandenseyn von einem das beider erwiesen. Nimmermehr aber kann ihr Werden irgend gespalten gedacht werden.

terdrückte war, wird nun das Dominirende. Beides, specifische Dignität des Erlösers und Wiedergeburt im Erlösten, sind also Wechselbegriffe, keines ohne das andere. Dieser Vorgang ist nur möglich in einem Gebiete, wo die Individualität herrscht und das Princip der Wahlanziehung waltet. Im Gebiete des Wissens findet ein solcher Vorgang totaler Umkehrung nicht Platz, weil sich da nur beweisen, andemonstriren läßt; wo sich aber dennoch Aehnliches findet, da rührt es nothwendig her von einem Individuellen, das am Identischen des Wissens doch immer mit ist; daher gehören solche Umschaffungen hier unter die Ausnahmen, in der Religion sind sie die Regel. — Dieß ist der Begriff und die Wirkung der specifischen Dignität. Es wird sich nun zeigen, daß diese totale Umkehrung nur darum kein Wunder ist, weil sie die graduelle Differenz schon voraussetzt, vermöge welcher in allen Menschen eine Richtung ist auf das Absolute, die aber in den Einzelnen auf sehr verschiedene abgestufte Weise zum Leben kommt. Daraus folgt für alle Einzelnen, die sich berühren, ein vielfaches Verhältniß des Dominirens und Dominirtwerdens beruhend auf dem Gegensatze der Spontaneität und Receptivität. Ja der höher Stehende verhält sich selbstthätig und dominirend zu den tiefer Gestellten, die gegen ihn receptiv sich verhalten. Auf dieser Stufenleiter muß Einer der Höchste seyn, und allmählich alle Andern kräftigen und läutern; denn auch sie sind schon in der Richtung auf die Religion, da sogar das bloße Aufnehmen nichts anders ist, als selbst eine Thätigkeit, wenn auch der schwächste Grad. So erscheint uns die Kirche von einer ganz andern Seite, und der Einfluß des auf der höchsten Stufe stehenden zeigt sich als ein anders gestalteter, nicht aber widersprechend dem Obigen. Von Allem aus ist auf dieser Seite die völlige Sünd- und Irrthumslosigkeit eigentlich nicht zu beweisen, sondern nur ein hoher, bisher höchster Grad von Vortrefflichkeit. Daher solche empirische

Nachweisungen der Sündlosigkeit Jesu immer eine Menge Züge anführen, die nichts beweisen als eben jenen hohen Grad a). Sie werden ferner keinen andern Maßstab für die Handlungen Christi zulassen als den ethischen b). Endlich wird man immer irren, wenn ein einzelnes Factum für sich allein beurtheilt wird, statt allgemeine Maximen nachzuweisen, unter welche das Einzelne sich einordnet c). Aber wenn sich auch die Nachweisungen an Alles dieses halten, so werden sie immer nur einen relativ höchsten Grad von Vortrefflichkeit aufzeigen können, und den Menschen die Erlösungsbedürftigkeit im strengen Sinne kaum zum Bewußtseyn bringen; denn diese sehen sich in der Richtung auf dasselbe Ziel hin und betrachten ihren Zustand als ein Zurückbleiben hinter dem Ideale, wobei man sich leicht beruhigen kann. Dieses Gebiet für sich allein haben die Rationalisten besonders angebaut, die als bloß solche sich nie darüber Rechenschaft geben können, warum sie Christum als alldominirend setzen und überhaupt die Kirche wollen sollen. Sie sehen in ihm weniger den Erlöser als einen

a) So muß, wie auch Ullmann gethan hat, empirische Apologetik immer auf speculative hinüber weisen und greifen; denn die Apologetik cfr. Schleierm. Darstellung des theol. Studiums §. 32. und 48. 2. Ausg. hat es mit beiden Standpunkten zu thun.

b) Wir hätten also niemals wie Ullmann uns für Christum auf Gesetze berufen, nach welchen Gott in der Natur wirkt; denn ein solches Hinübergreifen hebt die Wirkung geschichtlich apologetischer Untersuchungen auf. Man schlage seine Erläuterung der Begebenheit bei den Gadarenern nach.

c) So erklärt sich jene Heilung bei den Gadarenern. Christus thut was ihm Pflicht ist, ohne sich abhalten zu lassen durch den Schaden, welchen sich Andere dabei zuziehen. Er will Messias seyn, obgleich er weiß, daß er das Schwert bringt; er heilt den Besessenen, obgleich er sieht, daß die Schweine bei so nachlässig unzulänglicher Bewachung durch den noch einmal austobenden Rasenden in den See gejagt werden könnten. Was der Kranke täglich thun konnte, geschieht nun gerade bei der Heilung. Die Analogie, wie Gott im Gewitter wirke, scheint unstatthaft.

Lehrer, der sie weiter bringe, als sie ohne ihn kämen, da sie sich überhaupt sehr auf die identische Seite des Wissens hinüberneigen. Diese ganze bloß einseitige Wahrheit bedarf der Ergänzung durch die specifische Dignität; und eben so müssen die bloßen Supranaturalisten ergänzt werden durch die graduelle Dignität, um die Vermittelung zu finden für des Erlösers Einwirkung auf seine Erlösten, die sonst als etwas Magisches erscheinen würde, der Erlöser als nicht unserer Gattung, die Menschen aber als nicht in der Richtung auf das Absolute, wobei auch die Identität des Ich unterginge, der Erlöste sich nicht mehr als dasselbe Ich erkennen könnte, welches er früher war. Beide Einseitigkeiten jede für sich allein zerstören den Begriff der Kirche; das bloß specifische Verhältniß hebt das Wesen eines Zusammengehörens und stetigen Fortlebens auf; das bloß graduelle läßt keine Kirche als Organisation zu, sondern ein bloßes Verschwimmen und ungemessenes Sichabstufen aller Einzelnen. So folgt das Ineinander der specifischen und graduellen Dignität des Stifters aus dem Begriffe der Kirche, und dieser erst aus jenem, und die eine Behauptung kann nicht seyn ohne die andere.

Die sich anreihenden Erörterungen über die Begriffe der positiven Religion und der Offenbarung, welche die Frömmigkeit noch mehr vom Wissen ausscheiden müßten, nöthigt uns der Raum, welcher uns vergönnt wird, in eine andere Abhandlung zusammenzufassen.

(Schluß folgt.)

3.

Wie soll die Predigt beschaffen seyn? —

Homiletische Winke

von

Dr. Johann Eduard Erdmann
in Berlin.

Eine Vergleichung der Predigten, welche im vorigen Jahrhunderte gehalten wurden, und welche man in unserm Jahrhunderte hört und liest, ja sogar ein Blick auf die homiletischen Arbeiten vor zwanzig bis dreißig Jahren, läßt uns allerdings das erkennen, daß wir, wenigstens in vielen Stücken, im Vortheile stehen. Es ist nicht nur die reinere, edlere Sprache, nicht nur der bessere Geschmack in der Einkleidung, nicht nur die größere Anmuth der Form, welche in den ewigen Divisionen und Partitionen ganz vernachlässigt wurde, — nein, es ist Etwas, worauf es mehr ankommt, worin die jetzige Zeit vor jener den Vorzug verdient: die Predigten sind erbaulicher geworden, und es ist allen zum Bewußtseyn gekommen, daß sie das seyn sollen, und wo man jetzt fragen mag: wie die Predigt beschaffen seyn soll, wird die Antwort nicht fehlen, daß sie erbaulich seyn soll. Aber, so wahr dieß ist, so kann doch auch nicht geleugnet werden, daß mit dieser Antwort dem, der so fragt, kaum gedient seyn möchte. In der That gibt sie nur eine Bestimmung der Predigt an; die Erbaulichkeit ist doch nur eine Art, auf den Zuhörer zu wirken, und so ist also auf die Frage nach der Beschaffenheit oder den Eigenschaften der Predigt, nur ihr Zweck zur Antwort gegeben und ihre Wirkung. Wie sie selbst aber, auch abgesehn von dem Eindrucke, den sie macht, beschaffen seyn soll, das ist die Frage, auf die es ankommt, und zu deren Beantwortung hier ein schwacher Beitrag gegeben werden soll.

Eine ganz genügende und erschöpfende Antwort würde sich nur ergeben aus dem Begriffe der Predigt, und die Begriffsbestimmung derselben muß in der praktischen Theologie in der Theorie des Kultus vorkommen, und dann auch wiederum da, wo die Predigt als integrirender Theil der Wirksamkeit des Geistlichen hervortritt. Würde nun hier, wo natürlich weder die eine noch die andere in wissenschaftlichem Zusammenhange deducirt werden soll, die Idee der Predigt vorausgesetzt, so würde das als ein ganz willkürliches und unbegründetes Verfahren erscheinen. Es scheint darum sicherer, einen andern Weg einzuschlagen, der dennoch zum Ziele führen muß. Denn wenn die Idee der Predigt nicht nur ein todtes und müßiges Hirngespinnst seyn soll, so muß sie auch in der Realität ihre Macht zeigen, und, bei allen Abweichungen, in dem allgemein Herrschenden sich nachweisen lassen. Wir wollen darum die Predigt betrachten, wie sie factisch vor uns liegt, und indem wir, was allgemein als ihr wesentlich zugestanden wird, ins Auge fassen, wird sich uns ergeben, was für Anforderungen man an sie machen kann. Allerdings wird dabei die Voraussetzung gemacht, daß was wir herausheben nicht nur zufälliges Beiwerk der Predigt, sondern, ihrer Idee nach, ihr wesentlich sey. Als solches nun möchte Folgendes wohl zugegeben werden:

1) Es wird der Predigt überall ein biblischer Text zu Grunde gelegt,
2) Es wird überall über ein Thema gepredigt,
3) Die Predigt hat überall die Bestimmung, in der Kirche gehalten zu werden.

Wenn wir nun diese drei Punkte als Gesetze für die Predigt betrachten, so werden sich die Forderungen ergeben, die man folgerecht an die Predigt machen darf.

I. Erstlich also: der Predigt wird überall ein biblischer Text zu Grunde gelegt. Vorausgesetzt nun, daß dieß zum Begriffe der Predigt gehört und

also immer so seyn muß, so fragt sich's: Was soll der Text bei der Predigt, und wie soll sie sich zum Texte verhalten? Die Antwort, welche zunächst jedem Unbefangenen einfallen möchte, ist wohl die richtige, daß die Predigt eben seyn soll Erklärung (und Anwendung) des Textes, Exegese der Textesworte.

Sehen wir auf die Praxis, auf die willkürliche Weise, mit der man an jeden denkbaren Text jede erdenkbare Predigt anknüpft, lesen wir die Anweisungen, welche uns lehren, wie man den Text benutzen könne, wie man Hauptpersonen, Nebenpersonen, Zeit, Ort, ja einzelne Worte u. s. f. hervorheben und daran die Predigt knüpfen könne, wird es als eine homiletische Geschicklichkeit gerühmt, daß der ehrwürdige Reinhard funfzehn Neujahrspredigten über Luc. 2, 21. gehalten habe, so ist das freilich sehr gegen eine solche Meinung gerichtet, und der Text ist nicht einmal mehr ein Motto, sondern ganz und gar unwesentlich für die Predigt. Dieß streitet aber gegen die Voraussetzung; nach dieser hat der Text eine Bedeutung, welche ist diese, was soll er? — Sagt man: die Aufmerksamkeit des Predigers auf einen Punkt richten und ihm die Schwierigkeit der Wahl abnehmen, so werden wohl die Meisten aus eigner Erfahrung wissen, daß es allerdings eine große Erleichterung ist, wenn der Gegenstand gegeben ist, aber warum dann einen Text, in dem nach jenen Anweisungen unzählige Gegenstände zu finden sind und also das Peinliche der Wahl bleibt, warum nicht lieber ein Dogma, oder eine Sittenlehre, oder ein bestimmtes Wort? — Soll der Text wirklich dem Prediger eine Schranke, eine Begrenzung seyn der umherschweifenden Willkür, so kann er es nur seyn, indem gesagt wird: Predige, was der Text sagt d. h. erkläre, erläutere ihn.

Oder man sagt: (und das ist wirklich geschehen) der Text sey dazu da, damit der Prediger die biblische Lehre vortrage, damit er christlich predige, so ist einerseits

zu erwidern: daß nur dann dieß erreicht wird, wenn die Predigt nichts anderes ist, als die Erklärung des Textes. Denn ist die Willkür im Behandeln des Textes in ihrer Schrankenlosigkeit autorisirt, kann an irgend ein Wort, oder irgend eine Nebenvorstellung witziger Weise angeknüpft werden, so möchte es keinen einzigen Text geben, an den sich nicht die unchristlichste Predigt knüpfen ließe. Auf der andern Seite ist nicht zu leugnen, daß biblische (d. h. material biblische, die Bibellehre enthaltende) Reden sehr wohl denkbar sind, welchen kein bestimmter Text zum Grunde liegt. So pflegen z. B. Viele ihre Casualreden nie an einen Text zu knüpfen, denen man doch zugestehen muß, daß ihre Reden (material) biblisch sind. Diese Bemerkung hat denn auch Harms dahin gebracht, daß er nicht nur Predigten ohne Text gehalten hat, sondern es in seiner Pastoraltheologie geradezu ausspricht, es sey gar nicht nöthig, daß die Predigt einen Text habe. Das Irrige darin zu widerlegen, ist hier nicht der Ort, unsere Voraussetzung ist, daß der Text der Predigt wesentlich. Das Wahre darin ist, daß, damit eine Rede (material) biblisch sey, ein Text eben nicht unumgänglich nöthig ist. — Jeder Grund also, der für den Gebrauch angeführt wird, daß die Predigt einen Text habe, erweist sich als ungenügend, wenn nicht die Voraussetzung gemacht wird, daß die Predigt in ausgeführter Form dasselbe sage, was der Text, und also Texterklärung sey. Nicht, damit die Rede christlich sey, ist der Text ihr nöthig, sondern damit sie Predigt sey. Ist aber die Predigt eben Exegese des Textes, so ist die erste Forderung an sie, daß sie formal biblisch sey, d. h. nicht nur was ihren Inhalt betrifft, biblische Lehre enthalte, sondern es zeige, wie sie zu einer bestimmten biblischen Stelle die Erklärung sey. —

Die Predigt sey formal biblisch d. h. Exegese des erwählten Textes. Dieser Forderung wird in unserer Zeit durchaus nicht überall nachgekommen, ja man hat sogar, wo sie an die Predigt gemacht wurde, ge-

radezu an die Homilie a) verwieſen, wo allein ſie am Platze ſey. Was die Homilie hinſichtlich ihres Verhältniſſes zum Texte von der Predigt unterſcheidet — (ein anderer, wichtigerer Unterſchied kann erſt sub II. zur Sprache kommen) — iſt dieß, daß bei den Homilieen ein längerer Abſchnitt der heiligen Schrift zum Texte genommen wird, während bei Predigten, wenigſtens gewöhnlich, der behandelte Text ein einzelner Spruch iſt, oder auch ein Theil eines längeren Abſchnittes z. B. einer vorgeſchriebenen Perikope, die verleſen worden iſt. (So kann z. B. eine Predigt über das Evangelium Dom. Trinit. ſehr gut eine Auslegung ſeyn nur von Joh. 3, 3. „Es ſey denn — nicht ſehen." Da würde der ganze Unterſchied zwiſchen der Predigt und der Homilie ſeyn, daß jene V. 3, dieſe V. 1—15 zum Texte hätte.) Wie ſich eine Predigt, die wirklich ganz denſelben Text mit einer Homilie behandelt, von ihr unterſcheidet, wird nachher kurz angedeutet werden. Auf keinen Fall kann die Unterſcheidung ſo gemacht werden, daß man ſagt, die Homilie ſey allein eine analytiſche Predigt. Eine Analyſe deſſen, was im Texte liegt, muß eine jede Predigt enthalten, und in ſofern muß man an eine jede Predigt die Anforderung machen, daß ſie analytiſch ſey. —

Dieſe Seite der Predigt iſt in der neueren Zeit beſonders in den ſchleiermacher'ſchen Predigten ausgebildet worden, welche in dieſer Hinſicht als Meiſterſtücke daſtehen. Auch der, welcher Schleiermachers Exegeſe ſich nicht aneignen kann, und dem ſeine Predigten in mancher andern Rückſicht nicht zuſagen, kann ihnen den großen Vorzug nicht abſprechen, daß ſie formal bibliſch ſind, d. h.

a) Ich muß, was man wohl ſchon aus dem Eingange ſehen konnte, noch ausdrücklich bemerken, daß ich hier nur von der Predigt ſpreche, wie ſie jetzt factiſch da ſteht, ſo daß von der Predigt der Apoſtel, oder der Kirchenväter ꝛc. hier gar nicht die Rede iſt, alſo auch Einwürfe von daher genommen nicht treffen. Daſſelbe gilt vom Worte Homilie.

Predigten über den Text, so daß dieser erläutert wird, und am Ende das deutlich geworden ist, was Schleiermacher für den eigentlichen Sinn des biblischen Textes hält. Ich erwähne statt vieler andern Predigten nur seine Osterpredigt: Gleichwie Christus ist auferstanden u. s. f. im 5ten Bande seiner Predigten. Oben ward schon Harms erwähnt, der bei der großen Vortrefflichkeit seiner Predigten diese Seite gerade vernachlässigt. Charakteristisch ist es, daß gerade Schleiermacher das Predigen ohne Text an Harms streng gerügt hat.

II. Das Zweite, was als allgemein Gültiges und überall Anerkanntes bemerkt ward, war dieß: *Jede Predigt hat ein Thema*, und wenn nun unserer Voraussetzung gemäß dieß auch ein Gesetz für die Predigt ist, so fragt sichs, was man daraus folgerecht an die Predigt für eine Anforderung machen könne.

Wenn nun, um dieß klar zu machen, zuerst bestimmt werden muß, was ein Thema ist, so muß ich als die erste Bestimmung, um die Definition des Thema's zu Stande zu bringen, dieß setzen: *Ein Thema ist immer ein Urtheil*, oder ein aus Urtheilen zusammengesetzter Satz. — Das ist nun allerdings Etwas, was einer Rechtfertigung bedarf, weil es schwerlich allgemein möchte anerkannt werden. — Es ist nämlich das Gewöhnlichste, daß man meint, irgend ein einzelner Begriff könne das Thema einer Predigt abgeben (z. B. die Demuth), aber ein jeder wird doch zugeben, daß das Thema wenigstens in allgemeinen Umrissen sagen soll, was die Predigt enthalte, was gesprochen werden solle. Ein einzelner Begriff gibt aber dem Gedanken noch gar keine bestimmte Richtung. Unter jenem Titel kann gelehrt werden, daß die Demuth eine Tugend, oder daß sie eine Albernheit sey. Wie zwei Puncte nöthig sind, um die Richtung einer Linie zu bestimmen, oder, um ein passenderes Bild zu wählen, wie in der Musik nicht ein Ton Thema seyn kann, sondern nur eine Me-

lodie (d. h. Töne und das Verhältniß derſelben) — ſo genügt auch nicht ein Begriff, um zu beſtimmen, was die Predigt enthalte. In jenem Beiſpiele iſt die Aufgabe geſtellt, daß von der Demuth geſagt werden ſoll, — es fragt ſich nun: was von ihr geſagt werden ſoll? — Dieß hat nun Einige bewegt, zu ſagen: ein Begriff genüge allerdings nicht, aber ein Thema ſey auch nicht ein Begriff, ſondern ein Satz. Aber dieſe Definition iſt auch zu unbeſtimmt, denn es ſind Sätze denkbar, die aus dem oben angeführten Grunde (von ihrem Inhalte ganz abgeſehn) nicht Themata ſeyn können, weil ſie nur einen Begriff enthalten, z. B. Sätze wie: Laßt uns fromm ſeyn! — Hier auf Erden iſt es ſchön! — Laßt uns Buße thun! Wir werden ſterben u. ſ. f. Soll ein Satz fähig ſeyn, ein Thema abzugeben, ſo muß er zwei oder mehr Begriffe enthalten, die in ein Verhältniß geſetzt ſind, dann aber wird er entweder ein aus Urtheilen beſtehender Satz ſeyn oder ohne Zwang ſich in einen ſolchen oder ein Urtheil verwandeln laſſen. — In dieſem Falle will ich das Wort Urtheil nicht ſo urgiren, mit dem ich in logiſcher Weiſe jene Forderung an das Thema ausgeſprochen habe. (Um bei dem obigen Beiſpiele zu bleiben: „Demuth iſt Selbſterkenntniß" kann ein Thema ſeyn).

Wenn nun der erſten Vorausſetzung nach das Thema der Predigt weſentlich iſt, ſo ergibt ſich für das Verhältniß der Predigt zu ihrem Thema folgender Kanon, der auch ganz mit den gewöhnlichen Ausſprüchen über eine Predigt in Einklang ſteht, die Predigt iſt eine Durchführung, Explication des Thema's. Iſt ſie aber dieß, ſo folgt daraus, daß ſie nur enthalte, was das Thema, und Alles, was es enthält. Hat eine Predigt ein Thema richtig durchgeführt, ſo iſt das Reſultat und die Summe der ganzen Predigt wiederum das Thema, welches die ganze Predigt in nuce enthält. Iſt nun aber ein jedes Urtheil eine Syntheſe (der im Urtheile verbundenen Begriffe), iſt

ferner die ganze Predigt Explication des Thema's, so daß, was die Predigt zu Stande bringt, das ist, was kurz gesagt im Thema enthalten ist, so folgt daraus, daß in jeder Predigt eine (die im Thema als Aufgabe gesetzte) Syntheſe hervorgebracht wird, und in dieſer Beziehung iſt eine jede Predigt ſynthetiſch. Diejenigen Urtheile nun, welche zur Explication des Thema's unumgänglich nothwendig und ſich unter einander coordinirt ſind, ſind die Unterthemata, die ſich zu den einzelnen Theilen der Predigt genau ſo verhalten, wie das (Haupt) Thema zur ganzen Predigt. Mag nun der Gang der Predigt ein ſolcher ſeyn, daß zuerſt das Hauptthema hingeſtellt wird, und daraus die darunter begriffenen Unterthemata entwickelt werden, die ſich wiederum (im Schluſſe der Predigt) vereinigen, — oder mag die Predigt von den Unterthematen, in ſofern ſie mehr iſolirt von einander daſtehen, beginnen, und in ihrer Durchführung zeigen, wie ſie nothwendig zuſammengehören, ſo daß alſo erſt am Ende das Thema der Predigt zu Stande kommt, — immer muß durch die Predigt ein Thema entwickelt werden, und zwar ſo, daß, wenn nachher das Thema recapitulirt wird, darin die ganze Predigt wiederholt iſt. Und ſo wäre denn die Definition für Predigtthema dieſe: Es iſt dasjenige Urtheil (derjenige aus Urtheilen zuſammengeſetzte Satz), in welchem die ganze Predigt gegeben iſt.

Man könnte nun freilich ſagen, es ſey noch gar keine Nothwendigkeit dargethan, warum eine Recapitulation oder Concentration der Predigt gerade nur ein Urtheil ſeyn müſſe, und warum es nicht zwei ſich coordinirte ſeyn könnten, aber wären ſo zwei Themata der Predigt da, welche nicht Beſtandtheile eines Hauptthema's ſind, ſo würde der Einheit der Predigt Eintrag gethan, ſie hörte auf ein Kunſtwerk zu ſeyn, in dem eben nur ein Gedanke durchgeführt wird, dem alle andern dienen. Deßhalb hat denn auch der allgemeine Gebrauch dahin entſchieden, daß jede Predigt ein Thema habe.

Eben darum kann ich aber auch nicht leugnen, daß, wenn das Thema einer Predigt nicht ein Urtheil, sondern ein aus Urtheilen zusammengesetzter Satz ist, die Predigt schon Etwas von ihrer Einheit einbüßt, so daß die Theile sich von einander mehr ablösen, und gar wohl als besondere Predigten bearbeitet werden könnten. Es sey mir erlaubt, ein Beispiel anzuführen. Der Text sey Eph. 6, 10—17. Gesetzt, das Thema wäre gewählt: die Schutz- und Trutzwaffen des Christen sind der Glaube und das Wort Gottes. — Darin liegen die beiden Urtheile, welche die (Unter) Themata der Theile abgäben:

Der Schild des Christen ist der Glaube, und

Das Schwerdt des Christen ist das Wort Gottes. —

Es wird wohl ein jeder zugeben, daß es passender seyn möchte, diese beiden Urtheile, die im Thema nur zusammengesetzt sind, als Themata zweier Predigten zu bearbeiten. — Dagegen etwa ein Thema, wie dieß: „Glaube und Liebe bedingen sich gegenseitig", in sich auch zwei Urtheile enthält, ohne daß sich von ihm das Gleiche sagen ließe. —

Ist das Thema der Predigt ein Urtheil, so gibt die Analyse desselben wiederum diejenigen Urtheile, welche die Themata der Theile sind, und je mehr das erwählte Thema die Eigenschaft hat, daß es die Themata der Theile mit Strenge und Präcision angibt, so daß diese von selbst hervortreten, um so mehr wird in dieser Hinsicht die Predigt befriedigen, und wird die Eigenschaft haben, welche man manchmal so bezeichnen hört: sie habe eine so natürliche Eintheilung, daß diese sich sehr tief einpräge. Der richtige Ausdruck dafür wäre, daß sie methodische Strenge hat, und diese findet da statt, wo nur gesagt wird, was zur Sache gehört, und auch die äußere Form (hier die Eintheilung und Disposition) als in der Sache selbst liegend erscheint. Ist eine Predigt mit wahrer methodischer Strenge gearbeitet, so wird man nicht anders eintheilen, als sie sich selbst eintheilt. Aber freilich dieser Forderung,

daß die Theile sich von selbst ergeben und mit einer gewissen Nothwendigkeit im Thema liegen sollen, wird selten genügt; nicht als ob die methodische Strenge überhaupt selten zu finden wäre, sondern weil eine bestimmte Art der Anordnung in unsern Tagen so weit verbreitet ist, daß jede andere auffallend ist. Wir wollen statt aller andern Beispiele auf die reinhardischen Predigten hinweisen, welche dieser Art Dispositionen repräsentiren. Wenn nun gleich heut zu Tage weniger Unterabtheilungen gemacht werden, als R. deren machte, so hat sich doch diese Art der Disposition erhalten, und ist fast die allgemein herrschende. Ihre Eigenthümlichkeit besteht darin, daß, nachdem ein Gegenstand der Predigt bestimmt ist, nun gewisse Gesichtspuncte (τόποι der Sophisten) hinzugebracht, und mit Hülfe derselben eine Masse einzelner, gänzlich von einander unabhängiger, Prädicate zu jenem Gegenstande als dem Objecte hinzugefügt werden, so daß sich eine Menge einzelner Urtheile ergeben, durch deren Ausführung und Beweis die Predigt gebildet wird. — Wir wollen dies eben Gesagte an einer reinhardischen Predigt nachweisen. — Die Predigt am 2ten Sonnt. nach Trinitat 1792 gehalten hat zum Gegenstande: Betrachtungen über die Zerstreuung. Es werden darin betrachtet:

1. Beschaffenheit und Arten derselben, und wird sie eingetheilt in
   a) leichtsinnige, b) wollüstige, c) geschäftige, d) auf Betäubung abzielende.
2. Schädliche Wirkungen derselben. Der Zerstreuung suchende kann:
   a) weder seine Kräfte gebrauchen, noch b) seine Würde behaupten, noch c) sein Daseyn genießen, noch d) frohe Zukunft erwarten.
3. Mittel dagegen sind:
   a) Unparteiisches Besinnen, b) Entschluß, seine Beschäftigung seinem Berufe zu weihen; c) bei

jeder Gelegenheit sich zu sammeln, d) sich ans Ende zu erinnern.

Wenn man nun fragt, was dieser Predigt den trocknen Charakter gibt, so ist es eben der Anschein von Methode bei der unbegrenzten Willkür der Anordnung; eine Masse von Gedanken sind an einander gereiht ohne eine andre Verbindung, als die im Belieben des Redners liegt. Man könnte eben so gut die Zerstreuung anders eintheilen, etwa in körperliche und geistige u. s. f. Wenn man von dieser Predigt den Inhalt angeben wollte, so wäre das wohl nicht kürzer möglich, als es oben geschehn ist, und die Schwierigkeit, diese Predigt in den Hauptsachen zu behalten, liegt eben darin, daß der Redner ohne eine gesetzmäßige Ordnung verfahren ist. — Dieser Vorwurf trifft, wie ein jeder mir zugeben wird, nicht nur diese, sondern, mehr oder minder, alle reinhardischen Predigten.

Ist eine solche Art einzutheilen erlaubt, so ist es sehr leicht, eine genaue Disposition zu machen, ohne daß man das Thema kennt, wo es denn deutlich ist, wie die Disposition ganz äußerlich, ja ein völlig mechanisches Thun werden kann. — Es sey z. B. der Gegenstand der Predigt x, man betrachtet es:

1. In seinen Gründen. Diese liegen:
   - A. In Andern,
     - a. In Unterricht und Erziehung.
     - b. Im Beispiel.
   - B. In uns selbst.
     - a. Anlage.
     - b. Eigne Selbstbestimmung.

2. In seinen Folgen. Diese sind
   - A. Für uns selbst:
     - a. In Leiden: Trost.
     - b. In Freuden: Schutz vor Sünde.
   - B. Für Andere.
     - a. Ihr irdisches,
     - b. Ihr geistiges Wohl fördernd.

Schluß. Darum laßt uns dem Beispiele Andrer und ihrem Unterrichte folgen, unsre Anlagen unterstützen, —

so werden wir in Freud und Leid uns selbst — und Andern im irdischen und geistigen Wohlergehn förderlich seyn. — Es ließe sich nun, namentlich mit Hülfe von Antithesen wie: im Leben und Sterben ꝛc. noch mehr ins Detail disponiren, und ich möchte gern wissen, welche christliche Tugend (mit hinzugefügter Negation gilt es von jedem Laster auch) nicht die Stelle des x einnehmen könnte. Das Jämmerliche und Langweilige in dieser Eintheilung liegt eben darin, das sie als etwas ganz Aeußerliches zum Thema gebracht wird, es ist gar kein Grund, warum sie da ist. Es sey z. B. hier x = Christenliebe, so liegt es gar nicht im Begriffe der Christenliebe, daß sie in ihren Gründen und Folgen betrachtet wird, — man könnte eben so gut eintheilen, 1. gegen Wohlthäter, 2. gegen Widersacher; eben so die Unterabtheilungen u. s. f. — Solcher Art Predigten bestehn aus eben so vielen isolirten Urtheilen als Unterabtheilungen da sind, und der Eindruck, den eine solche Predigt macht, ist der von einer Masse an einander gereiheter Themata, wie denn wohl Viele aus Erfahrung bezeugen werden, daß man aus jeder reinhardischen Predigt sehr viele Themata schöpfen kann. Z. B. im eben angeführten: „Zerstreuung zielt auf Betäubung ab ꝛc.“ Nur bei einem richtigen Bewußtseyn über die Bedeutung der Eintheilung, das freilich unzertrennlich ist von dem über die Bedeutung des Thema's, werden solche ganz äußerliche Fragen verschwinden, ob eine Predigt dichotomisch oder trichotomisch seyn solle. Es läßt sich darauf gar nichts antworten, als dieß Eine: sie muß seyn, wie das Thema es erfordert; das Eine wird sich allerdings sogleich bestimmen lassen, daß, da ein jedes Thema eine Synthese von (wenigstens) zwei Begriffen ist, beiden aber ihr Recht widerfahren muß, eine Predigt stets wenigstens zweitheilig seyn wird. —

Da hier erklärter Maßen keine streng wissenschaftliche Deduction gegeben werden sollte, so konnte es nicht anders

seyn, als daß ich Vieles nur versicherungsweise hinstellte. Dagegen liegt mir nun ob, die aufgestellte Ansicht gegen einige Einwände zu vertheidigen, die aus solchen Instanzen hergenommen sind, welche ich berücksichtigen muß. Es kann nämlich ein Einwand gegen meine Ansicht a) auf das basirt werden, was ich selbst sub I. gesagt habe, und es können b) Einwände hergenommen werden aus der Beschaffenheit der Predigt, wie sie factisch vor uns liegt, eine Autorität, auf die ich selbst immerfort provocirt habe. — So werde ich drei Einwände hervorzuheben und kurz zu beleuchten haben.

a) Es kann nämlich scheinen, als sey dasselbe, was hier vom Thema gesagt wurde, sub I. vom Texte gesagt, und es frage sich nun, welches das Wahre sey? — Indeß ist nach dem Gesagten der Unterschied nicht zu verkennen. Wo vom Texte die Rede war, war das Resultat dieß, daß die Predigt den Text erklären solle, hier dagegen, daß sie nur das Thema, und das ganze Thema expliciren solle. Der Forderung an die Predigt hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Texte ist also schon entsprochen, wenn der Text von irgend einer Seite klar gemacht worden, er mag sonst noch Seiten haben, die die Predigt nicht berührt, und die also unerklärt bleiben. — Eine solche Unabhängigkeit der Predigt vom Thema ist nicht erlaubt. Bleibt Etwas vom Thema unexplicirt, so ist die Predigt nicht vollendet, kommt in ihr Etwas vor, was im Thema nicht implicite lag, so ist ein zu enges Thema gewählt. Das Verhältniß des Textes zum Thema, und die Entwicklung des letzteren aus jenem deutlich ins Licht zu setzen, ist der Zweck der Einleitung der Predigt, und hier werden graduelle Unterschiede nicht fehlen. Nehmen wir den Fall an, daß der Text selbst Thema ist (wie in der erwähnten Predigt von Schleiermacher), so werden beide Forderungen zusammenfallen, und die methodische Explication des Thema's zugleich erschöpfende Erklärung des

Textes seyn. Dieser glückliche Fall, welcher der Predigt eine ganz eigenthümliche befriedigende Gestalt gibt, wird aber nur da statt finden, wo der Text in einem einzelnen Spruche besteht. — Liegt dagegen im Texte mehr, als das Thema, so wird bloß eine einzige Seite, ein einzelner Zug des Textes erklärt, und je specieller, (und also weniger den ganzen Text darstellend) diese Seite ist, um so weniger wird in allen Puncten der Predigt die directe ausgesprochne Abhängigkeit vom Texte sich finden können. Als Grenze ist hier zu bestimmen, daß das Maß überschritten ist, wenn die Predigt nicht mehr Erklärung (wenigstens einer Seite) des Textes ist und also mit ihm nur durch ein äußerliches Band (etwa Gewohnheit oder Vorschrift) verbunden ist. Wenn nun so die Predigt unmittelbar am meisten vom Thema abhängig ist, so ergibt sich über ihre Abhängigkeit vom Texte folgender Kanon: das Verhältniß der Predigt zum Texte ist durch das Thema vermittelt, und wie sehr die methodische Predigt der Forderung, formal biblisch zu seyn, entspricht, hängt davon ab, wie nahe das Thema dem zu Grunde gelegten Texte liegt, und den Gedanken des Textes in seiner Totalität, oder bloß von einer Seite aufgefaßt hat.

Zwei andere Einwände, die gemacht werden können, sind hergenommen von der Gestalt, welche die Predigt hat. Es kann nämlich b) gesagt werden, daß nach dieser Theorie einer Art Predigten, welche doch factisch gebräuchlich sey, der Name Predigt gar nicht beigelegt werden könne, nämlich der Homilie. Nun wird doch aber auch von der Homilie verlangt, daß in ihr ein Gedanke durchgeführt, die einzelnen Theile aber durch die einzelnen Theile des Textes bestimmt seyen. Da muß ich nun die Forderung, die ich an die Predigt überhaupt mache, auch an die Homilie machen. Auch sie wird zum Thema ein Urtheil haben, nur wird sich dies vom Thema einer

andern Predigt darin unterscheiden, daß in diesem Urtheile der ganze Text, (oder eine solche Vorstellung, die nur durch alle einzelnen Theile des Textes erschöpfend dargestellt wird) die Stelle des Subjectes (oder Prädicates) einnimmt. Z. B. Ueber den Text Joh. 8, 46—59. würde gepredigt und in einer Homilie gezeigt, daß, eben wie die Juden bei jedem neuen Zeugnisse für die Wahrheit mehr ergrimmten, ganz in derselben Weise wir bei dergleichen Zeugnissen erbittert werden, so würde das Thema etwa so lauten: Unser Sonntags Evangelium (oder: das Betragen der Juden in unserm Evangelio) ist ein Bild der verschiednen Grade, in denen sich unsere Erbitterung gegen die Wahrheit zeigt. Die Theile ergeben sich dann sogleich, indem die einzelnen Theile des Subjects, als eben so viel einzelne Subjecte, mit dem Prädicate des Thema's verbunden werden. — Die einzelnen Züge seyen etwa in diesem Evangelio: Auf den Grund, den Christus V. 46 anführt, schweigen sie, den im V. 47 halten sie für einen Beweis seines persönlichen (nationalen) Hasses (du bist ein Samariter) — V. 51 läßt sie Wahnsinn in seiner Lehre sehn, — 54—58 läßt sie Steine aufheben, — so ergäben sich folgende Urtheile.

1. Ihr Schweigen
2. Ihr persönlichen Haß Voraussetzen
3. Ihr Vorwurf des Wahnsinnes
4. Ihr Steinigenwollen

} ist Bild unserer Erbittrung ꝛc.

Auch hier werden sich Annäherungen an die Homilie finden, die es schwer machen, die Predigt zu classificiren. Ist nämlich Subject oder Prädicat des Thema's eine Vorstellung, die nur durch einzelne im Texte zerstreute Theile deutlich gemacht wird (eine Collectivvorstellung, gleichsam die durch Addition hervorgebrachte Summe jener einzelnen Theile), so nähert sich die Predigt mehr der Homilie, — ist es mehr ein einzelner Begriff (die Concentration des Textes), so tritt mehr der Charakter der Predigt im en-

gern Sinne hervor. — In der öfter erwähnten Predigt von Schleiermacher ist in dem Thema: „das Leben Christi nach seiner Auferstehung, wie es die Schrift uns darstellt, ist ein Bild unseres neuen Lebens" — das Subject: das Leben Christi u. s. w. eine solche Summe einzelner, in der h. Schr. zerstreuten Züge, und daher nähert sich die Predigt einer Homilie, und wäre völlig eine Homilie, wenn alle hervorgehobenen Züge in diesen Textesworten expreß ausgedrückt wären, wo denn das Thema etwa so lauten würde: das Leben Christi, wie es diese Textesworte beschreiben ꝛc. Die Theile in dieser Predigt ergeben sich nun ganz wie oben, indem mit jedem einzelnen Zuge im Leben Christi (als dem Subjecte) „Bild unseres neuen Lebens" als Prädicat verbunden wird; also:

I. Daß er vorher starb,
II. daß er nach dem Tode derselbe war,
III. daß sein Leben allmählich erstarkte,
IV. daß es nur in einzelnen Augenblicken hervortritt,

— ist ein Bild unseres neuen Lebens.

Predigten dieser Art sind es, die man mit dem Namen der synthetisch-analytischen bezeichnet hat, eine Art derselben, gegen welche Harms in seiner Pastoraltheologie wohl ganz ohne Grund sich ganz und gar erklärt. — Läßt man aber bei der Homilie die Anforderung nicht gelten, daß in ihr nur ein Gedanke hindurch gehe, und versteht darunter nur eine praktische Anwendung der einzelnen Sprüche, ganz ohne daß irgend ein Zusammenhang nachgewiesen wird — (einige Pastoralanweisungen, welche, sonderbar genug, eine Homilie zu machen, für leichter halten, scheinen das wirklich darunter zu verstehn) — so muß nach dieser Ansicht der Name Predigt ihr allerdings abgesprochen werden. Damit soll aber gar kein Tadel ausgesprochen werden. Im Gegentheile, oft wird eine solche unmethodische Betrachtung zweckmäßiger seyn wegen anderer Umstände, als es eine streng gearbeitete Predigt wäre, aber dann

begnüge man ſich mit der Zweckmäßigkeit, und verlange nicht den (bloßen) Namen Predigt für das, was in andrer Hinſicht mehr iſt, nämlich geſegnete, erbauliche Betrachtung.

c) Endlich aber kann nach dem, wie die Predigt factiſch daſteht, der Einwand gemacht werden, daß meine ganze Deduction eine Erſchleichung ſey. Indem nämlich Niemand unter Thema das verſtehe, was ich, ſeyen alle von mir daraus, daß die Predigt ein Thema haben müſſe, gemachten Folgerungen ungültig. Daß aber in der That Niemand unter Thema dieß verſtehe, das werde α) durch alle Predigten bewieſen, denn da, wo das Thema angekündigt wird, am Schluſſe des Einganges, da werde höchſt ſelten ein Urtheil angekündigt, ſondern weit häufiger entweder nur das Object der Betrachtung, oder eine Frage. — Dieſer Einwand findet aber ſeine Erledigung, wenn nur bedacht wird, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen der Ueberſchrift einer Predigt und ihrem Thema. Jene zeigt nur an, worüber, dieſes auch, was geſprochen wird. Und das, was am Schluſſe des Eingangs angekündigt wird, iſt gewöhnlich die Ueberſchrift, höchſt ſelten wird das Thema angekündigt, und ich halte das — warum, darüber ſogleich — für ſehr zweckmäßig. Wenn nun etwa die Ankündigung des Objects der Predigt mit den Worten gegeben wird; wir wollen betrachten „was Demuth iſt," ſo wird es wohl Niemandem einfallen die Worte: Was iſt Demuth? für ein Thema zu halten, ſondern dieſes kommt erſt zum Vorſcheine, wenn die Frage beantwortet iſt. Die Frage iſt das Urtheil, in welchem das Subject oder Prädicat geſucht wird, iſt der geſuchte Begriff gefunden, ſo iſt erſt das Urtheil vollſtändig. In dieſem Falle iſt erſt die aufgeworfene Frage, mit ihrer Antwort als ein Satz ausgeſprochen, das Thema. Was mich nun bewegt, dieſe Weiſe, wo man das Thema nicht nennt, für zweckmäßiger zu halten, ſind Geſichtspunkte der rhetoriſchen Taktik. Sie erhält den Zuhörer in ſelbſtthätiger Spannung, und zwingt ihn, den fehlen-

den Begriff mit zu ſuchen, während, wo das Thema ganz ausgeſprochen iſt, der Zuhörer ſchon weiß, wohin Alles zielt. Aus eben der Urſache möchte ich es auch in den meiſten Fällen vorziehn, bei Angabe der einzelnen Theile auch nicht die in ihnen zu explicirenden Urtheile (ihre Themata) mit dürren Worten auszudrücken, ſondern auch hier lieber die Geſichtspunkte anzugeben, oder die Themata unvollſtändig d. h. als Fragen anzugeben. Dieſe Taktik wird nun von den ältern Predigern ſehr vernachläſſigt, am meiſten von Reinhard. Er drückt ſein Thema ſehr häufig bei der Ankündigung ganz beſtimmt aus (z. B. 23. Sonnt. nach Trin. 1791, daß das Laſter immer ſchlimmer wird, je mehr man es verbergen will), oder wenn er das auch beim Hauptthema nicht thut, ſo doch bei den einzelnen Theilen, z. B. bei der oben betrachteten Predigt: „Man kann die Zerſtreuung eintheilen in leichtſinnige, wollüſtige u. ſ. w. und nun geht der Gang ſo fort: Es gibt erſtlich eine leichtſinnige u. ſ. w., daher aber auch bei den meiſten reinhardiſchen Predigten das Gefühl, als ſey die Ausführung ganz etwas Unnützes, weil in der That etwas Neues nur am Anfange jedes Theils in einem Satze geſagt wird. — Vergl. etwa in dieſer Beziehung zwei Predigten über Eph. 6, 4. von Zollikofer Predd. Lpz. 1772. und von Schleiermacher Predd. üb. Hausſtand. Damit will ich nun durchaus nicht geſagt haben, daß in keinem Falle das Thema angekündigt werden ſolle. In der öfter erwähnten Oſterpredigt von Schleiermacher iſt dieß geſchehn. Da hat es aber die Gefahr nicht, daß die Aufmerkſamkeit erlahme, da das, worauf es eigentlich ankommt, die einzelnen Züge der Aehnlichkeit, von dem Zuhörer zugleich mit dem Redner noch geſucht werden. — Es war der Zweck dieſer Digreſſion überhaupt nur der, zu zeigen, daß die gewöhnliche Weiſe, den Gegenſtand der Predigt anzukündigen, meiner Theorie nicht widerſpricht, weil die rhetoriſche Taktik es oft, ja in den meiſten Fällen räthlich macht, das Thema nicht zu nennen.

β) Wichtiger aber könnte der Einwand erscheinen gegen die Richtigkeit meiner Definition von Thema, wenn man, auch auf die Erfahrung provocirend, sagte, daß die Wenigsten, indem sie ihre Predigten arbeiteten, ein Thema in dem aufgestellten Sinne hätten, und wenn nun etwa die, welche anerkannter Maßen die besten Kanzelredner sind, selbst behaupteten, ihre Predigten seyen nicht Explicationen eines Thema's in dem angeführten Sinne, so scheint das allerdings dem Behaupteten den Todesstoß zu versetzen, weil jene doch wohl am besten wissen müssen, was ihre Predigten seyen. Aber gerade dieß Letzte möchte ich, so paradox das scheint, nicht unbedingt zugeben. Es ist mit den methodischen Predigten, wie mit dem logischen Denken; wie jeder Verständige, auch ohne Logik studirt zu haben, ihre Regeln befolgt, so ist es sehr möglich, daß ein methodischer Sinn den Redner so leitet, daß seine Predigt den aufgestellten Forderungen ganz genügt, ohne daß er sich eines Thema's bewußt ist. Da kann er aber auch nur sagen: ich habe kein Thema durchgeführt, aber sagt er: es ist in der Predigt keins durchgeführt, so kann er sich darin allerdings irren, ganz wie Jener vielleicht Recht haben kann darin, daß er keine logischen Regeln (bewußt) befolge, aber Unrecht darin, daß also sein Denken ein unlogisches sey. Das Letztere, daß in einer Predigt, ohne daß der, der sie machte, sich dessen bewußt war, ein Thema ganz explicirt ist, ist sogleich bewiesen, sobald jene (ohne Thema gearbeitete) Predigt in einen zum Thema passenden Satz zusammengezogen werden kann. Nur wenn dieß gar nicht geht, d. h. wenn durchaus nicht Ein Gedanke als der Inhalt der Predigt nachgewiesen werden kann, dann verdient sie allerdings nach dem Aufgestellten Tadel, dieß ist aber seltner der Fall, als man auf den ersten Anschein meinen möchte. — Wenn nun auch der methodische Sinn Viele instinctartig den oben angeführten Forderungen entsprechen läßt, so kann ich doch nicht umhin, zu wünschen, daß Alle mit Bewußtseyn einer streng

methodischen Durchführung des Thema's sich befleißigen. Zucht ist Jedem zu empfehlen. Es würde auch bei den glücklich Begabten, denen solch methodischer Sinn einwohnt (und wie vielmehr bei denen, in welchen er nicht solche Macht hat), die Einheit der ganzen Predigt gewinnen, und viele üppige Seitenschößlinge würden abfallen. Dann aber, und das ist das Wichtigste, würde die Art der Eintheilung und Disposition mehr herrschend werden, die der Predigt eigenthümlich ist. Es würden die Dispositionen verschwinden, die Einen wie Uniformen gemahnen, in die jeder Gedanke hinein gepreßt wird, der das Unglück hat, Thema zu werden, jene Abtheilungen und Unterabtheilungen, die kein Zuhörer ohne Mühe behält, weil sie von Außen herzugebracht sind, und die bei anerkannt trefflichen Rednern die Predigt so ungenießbar werden lassen, jene äußeren Gesichtspuncte, die, statt die Aufmerksamkeit zu fesseln, sie vielmehr von dem Gegenstande ablenken, eben auf das Beiwerk hin, was gar nicht im Gegenstande liegt. Wahrhaft methodische, organische Eintheilung und Disposition der Predigt ist das Einzige, was den Zuhörer so mit sich zieht, daß er keinen Zwang fühlt, sondern das Gefühl hat, es können nicht anders als so die Theile sich folgen, und ich kann es nicht leugnen, daß viele sonst treffliche Predigten gerade durch den Mangel an methodischer Strenge so kalt und langweilig werden, indem sie das Gepräge einer altmodischen Pedanterei an sich tragen. So gewiß ich weiß, daß eine Predigt bis in die kleinsten Partieen hinein, ja bis auf jeden einzelnen Satz streng disponirt seyn muß, so muß ich doch auch gestehn, daß ich lieber gar keine, als eine, nicht mit Nothwendigkeit durch das Thema gegebene, Eintheilung mag. —

Dieß wären nun die Einwände, die man meiner Meinung nach gegen meine Ansicht machen kann, einen andern, den nämlich, daß dann eine Predigt sich nicht von einer Abhandlung unterscheide, kann ich erst unten sub III. berücksichtigen.

III. Das Dritte, was als allgemein zugestanden vor-

ausgesetzt ward, war: die Predigt hat überall die Bestimmung, in der Kirche gehalten zu werden.

Sie soll gehalten werden. Hat sie diese Bestimmung, so fällt sie also sogleich in das Gebiet der Rede, und es fragt sich nun, was daraus, daß die Predigt eine Rede ist, sich für Anforderungen ergeben, die man an sie machen darf. Das, was der Rede ihren bestimmten Charakter gibt und sie unterscheidet von jedem andern Kunstwerk in Worten, ist dies, daß sie immer den Zweck hat, in dem Zuhörer eine bestimmte Willensentschließung zu wirken (πειθω als Zweck der Rede). Wenn nun die Predigt eine (geistliche) Rede ist, so muß also auch an sie die Forderung gemacht werden, daß sie auf den Willen wirke, und Willensentschließung hervorbringe. In dem gewöhnlichen Ausdrucke, die Predigt soll erbauen, liegt dasselbe. Erbauen = stützen, also Kraft vermehren. Eine Kraft ist nicht ohne Aeußerung, eine Erbauung nicht ohne Beziehung auf das Leben, und auf die selbstbewußte Kraft, woraus das Leben hervorgeht, d. h. den Willen. — Diese Wirkung muß aber eine eigenthümlicher Art seyn, denn die Predigt soll gehalten werden in der Kirche, in der Gemeinde, und so muß denn die von der Predigt gewirkte Willensentschließung eine solche seyn, die mit dem Zwecke des Gottesdienstes, der Erhöhung des religiösen Lebens, in Verbindung steht, die Predigt muß also eine religiöse Willensentschließung wirken. — Hieraus möchte vielleicht Mancher folgern, daß ich nur die sogenannten moralischen Predigten statuire. Ich muß deshalb hier kurz erinnern, daß ich die Eintheilung der Predigten in dogmatische und moralische verwerfe, erstlich weil Moral und Dogmatik Theile der Wissenschaft sind, und also Moral predigen so viel hieße, als Wissenschaft predigen, was ein Unsinn wäre, — zweitens aber, weil nach meiner Meinung eine Predigt, die zum sittlichen Leben ermahnte ohne eine Beziehung auf den Glauben, keine christliche, dagegen aber die Darstellung einer Glaubenslehre ohne

Beziehung aufs Leben (wenn es eine solche gäbe) eine todte Lehre wäre. Der Mittelpunct des christlichen Lebens ist die Versöhnung mit Gott, jeder geistige Lebensmoment so wie jede Erregung des geistigen Lebens muß darauf sich beziehn. Wenn nun in jedem Augenblicke entweder vorwiegen wird das Bewußtseyn der vollendeten Versöhnung, oder das der noch nicht vollendeten, so ergibt sich von selbst, daß dieser relative Unterschied auch den verschiedenen Willensentschließungen ihren verschiedenen Charakter gibt. Ist das Bewußtseyn vorwiegend, daß die Versöhnung vollendet ist, so wird die religiöse Willensentschließung dahin gehen, ihrer theilhaft zu bleiben, herrscht das Bewußtseyn vor, daß wir als Einzelne ihrer noch nicht ganz theilhaft sind, so dahin, ihrer theilhaft zu werden. Und so hat denn eine jede Predigt, da sie eine religiöse Willensentschließung wirken soll, die Pflicht, den einen oder den andern Entschluß zu wirken. Wo nicht Eines oder das Andere durch sie hervorgebracht wird, da hat sie ihren Charakter als geistliche Rede verleugnet, und ist eben nicht Predigt.

Wenn nun aber vorher sich als das Resultat unserer Untersuchung ergeben hat, daß die Predigt nur Explication des Thema's, und mit dem Thema also die ganze Predigt gegeben ist, dazu nun aber diese neue Bestimmung hinzugetreten ist, so folgt daraus: nicht nur, daß die ganze Explication des Thema's der Art seyn muß, daß sie auf den Willen wirke d. h. rhetorisch, sondern auch das Thema selbst seine Beziehung auf eine Willensbestimmung aussprechen muß. Soll die Predigt praktisch seyn, so kann sie es nur, indem auch schon ein praktisches Thema gewählt ist. Und hier möchte dann auch die oben erwähnte Frage ihre Erledigung finden: worin sich die Predigt von einer Abhandlung unterscheide? Die Antwort ist: Im Thema und also auch in der Ausführung. Ein Thema für eine Predigt und eine Abhandlung ist eine Unmöglichkeit, denn jene muß auch im Thema ihre praktische, diese

auch im Thema ihre, nicht auf den Willen gerichtete, Tendenz zeigen. Ein Verſuch, das Thema einer Abhandlung in einer Predigt zu bearbeiten, wird es zeigen, wie man immer die Beziehung auf den Willen hinzuträgt. Und wenn man nun nachher die ganze Summe der Predigt in einem Satze wiederholte (alſo das Thema extrahirte), ſo würde ſich's zeigen, daß auch dieſer Satz die praktiſche Tendenz enthält, und alſo nicht mehr das Thema der Abhandlung iſt. Eben ſo wenig aber, als das Thema einer Abhandlung ein Predigtthema abgeben kann, eben ſo wenig paßt ein erbauliches Thema d. h. eins, welches directe ſeine Beziehung auf eine religiöſe Willensbeſtimmung zeigt, zu einer Abhandlung, oder es muß dieſe Beziehung von ihm abgeſtreift werden, wodurch das Thema in der That ein ganz anderes würde.

Wenn nun dieß paränetiſche Element in der ganzen Predigt ſeyn muß, und nicht etwa nur im Schluſſe, ſo folgt alſo, daß auch die Themata der Theile dieſe Natur haben müſſen, auch ſie dürfen nicht Themata einer Abhandlung ſeyn, und ſo folgt daraus, daß die ganze Dispoſition dieſen Charakter zeigen muß.

Wenn nun eben ſo wie die Forderungen sub I. und II., auch dieſe sub III. als Maßſtab an unſere Predigtliteratur gelegt wird, ſo können wir in dieſer Hinſicht uns am meiſten rühmen, im Vergleiche mit den vergangnen Decennien große Fortſchritte gemacht zu haben. Hier möchte wegen der Maſſe es ſchwer ſeyn, einzelne Namen bemerklich zu machen, ohne andern zu nahe zu treten. Dieſe Forderung iſt allgemein anerkannt. Eben deswegen habe ich gerade dieſen Punkt nur ganz kurz berührt, hier war kein Widerſpruch zu erwarten, hier kann auf Vieles verwieſen werden, was z. B. Harms theils praktiſch geleiſtet, theils in ſeiner Paſtoraltheologie, theils noch neuerlichſt in den Stud. und Krit. („Mit Zungen reden") gelehrt hat. — Ich hätte gerade deswegen dieſen Punct ganz außer Acht gelaſſen, wenn nicht der letzt erwähnte Einwand zu be-

seitigen gewesen wäre. Wir müssen uns freuen, daß die Zeit vorbei ist, wo nur praktische Klugheitsregeln, oder todte orthodox klingende Formeln auf die Kanzel gebracht wurden, der rhetorische Charakter der Predigt ist mächtig hervorgetreten, aber es ist nicht zu leugnen, daß je mehr das Gewaltige und Erhabne, was in dieser Hinsicht manche Predigten heutiger Tage (z. B. die des jüngern Krummacher) leisten, anerkannt wird, daß um so mehr sich auch die Ueberzeugung aufdrängt, wie dieß allein auch nicht die Predigt macht, und wie mit solcher Fülle der Kraft, wenn die andern Forderungen nicht vernachlässigt würden, unendlich viel mehr erreicht würde.

Das Resultat dieser Untersuchung also ist, daß die Predigt formal biblisch, methodisch und praktisch (rhetorisch) seyn soll. Es versteht sich von selbst, daß hiermit nicht alle Forderungen ausgesprochen sind. Es kann eine Predigt diese alle erfüllen, und, weil sie etwa nicht den Bedürfnissen der bestimmten Gemeinde entspricht u. dgl., fehlerhaft seyn. Ich habe nur auf einzelne Punkte aufmerksam machen wollen, die mehr die Form der Predigt betreffen, die aber besonders berücksichtigt werden mußten, weil sie sowohl in Predigten, als auch in homiletischen Anweisungen verhältnißmäßig außer Acht gelassen werden. — Wo das Erste jener drei Elemente auf Kosten der übrigen vorwiegt, da wird sie mehr einer erbaulichen Schrifterklärung, wie etwa die alten Homilieen sind, sich annähern, wo das zweite, wird mehr eine strenge Begriffsbestimmung gegeben, die für den Religionsunterricht paßt, — wo das dritte, da wird mehr der Charakter casueller, auf Einzelne berechneter Reden erscheinen. Die verschiedenen Bedürfnisse nun der Zuhörer, das verschiedene Interesse, welches bei Einem dahin geht, den Sinn einer schwierigen Schriftstelle einzusehen, bei dem Andern, seine religiösen Begriffe zu ordnen und in Einklang zu bringen — bei dem Dritten, Trost und Stärkung in bestimmten Lagen

des Lebens zu finden, dieß ist es, was über eine und dieselbe Predigt so verschiedene Urtheile fällen läßt. Am wenigsten abhängig von der zufälligen Beschaffenheit der Zuhörer, eben darum aber auch am meisten ihrem Zwecke bei Allen entsprechend, wird die Predigt seyn, die alles Drei vereinigt. Daß nun die erste Forderung mit der dritten sich sehr gut vereinigen lasse, wird wohl zugegeben werden, weniger vorauszusetzen ist das von der zweiten. Die so beliebte Trennung von Kopf und Herz (als sey jener herz- und dieses kopflos) hat es dahin gebracht, daß man zu glauben scheint, wo methodisches Denken statt finde, da leide das Gemüth und Herz Schaden. Schreiber dieses muß gestehen, daß eigene und fremde Erfahrung ihm gezeigt hat, wie gerade die Predigten am meisten wirken, in welchen das Methodische nicht zurücktritt. Eine mehrjährige Amtswirksamkeit bei zwei Gemeinden, deren eine höchst Gebildete enthielt, während die andere nicht nur in Bildung weit hinter jener zurückstand, sondern auch einer andern, sehr armen, Sprache sich bediente, hat ihm dieß bestätigt. Selbst in der letztern, die auf einer niedrigern Kulturstufe stand, als man es in Deutschland finden möchte, bei der aber, zum Theile durch Missionarien der Brüdergemeinde genährt, ein sehr reges religiöses Leben herrschte, hat sich ihm immer die Erfahrung wiederholt, wie gerade die Predigten, welche am strengsten nach den angegebenen Forderungen disponirt und ausgearbeitet waren, nicht nur am meisten ein dauerndes Nachdenken erregten, sondern auch den größten Eindruck machten.

Schließlich nur die eine Bemerkung, daß, wenn meine Bemerkungen auf größere Schwierigkeiten in dem Disponiren ꝛc. ꝛc. einer Predigt aufmerksam gemacht haben, als man gewöhnlich darin zu finden pflegt, ich aufrichtig bekennen muß, daß damit ein großer Theil meiner Absicht erreicht ist. —

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen zu der Abhandlung des Herrn Grashof über die Blasphemie des heiligen Geistes in den theol. Stud. und Kritik. 1833. Hft. 4.

Von

J. F. K. Gurlitt,

Pastor zu Billwerder bei Hamburg.

Die in der Ueberschrift bezeichnete Abhandlung führt zu dem Resultate, daß die Blasphemie des heiligen Geistes eine Sünde sey, welche wirklich durchaus nicht könne vergeben werden, weil sie allemal hervorgehe aus einem sittlichen Zustande, in welchem der Mensch sich durch eigne Schuld für die erste Bedingung der Sündenvergebung, für Buße und Bekehrung, unfähig gemacht habe. Dieser *sittliche* Zustand wird sodann näher bestimmt. Es wird behauptet, daß derselbe sich nur bei denen finde, die zur vollen Kenntniß der Wahrheit vorgedrungen sind, d. h. die nicht nur das Gute, Gottes heiligen Willen, in seiner Fülle, sondern auch die Verpflichtung, demselben unbedingt und überall zu gehorchen, erkannt haben, und doch freiwillig (frei von dem Einflusse sinnlicher Neigungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. dgl., aus eigner Selbstbestimmung) sündigen oder dem Guten widerstreben, es also mißbilligen, verwerfen, hindern. Dieß wird auch noch anders ausgedrückt.

Es wird gesagt, daß die Blasphemie des heiligen Geistes vermittelst eines völlig unabhängigen Willensentschlusses hervorgehe aus einem mit dem vollen, klaren Bewußtseyn der ewigen Wahrheit verbundenen Hasse gegen das Gute, als solches. — Diese Bestimmungen theils zu widerlegen, theils zu beschränken, und so den in Frage schwebenden Gegenstand seiner Erledigung näher zu bringen, ist der Zweck der nachfolgenden Bemerkungen.

Zuerst leiden die angeführten Bestimmungen an einem innern Widerspruche. Es wird ein Haß gegen das Gute postulirt, der auf der einen Seite mit vollkommner Erkenntniß, auf der andern mit freier Selbstbestimmung verbunden sey. Diese Momente sind nicht zu vereinen, wie sich bald zeigt, sobald man nach der eigentlichen Natur des Hasses fragt. Der Haß ist immer ein Widerstreben des Geistes gegen irgend eine Beschränkung oder Gefährdung entweder des individuellen oder des gemeinsamen Lebens, gleichwie die Liebe ein Hinstreben ist zu dem, was eine Erweiterung oder Erhöhung des Lebens bietet. Wer demnach das Gute haßt, widerstrebt demselben, wo es sich ihm in den Weg stellt, sey es in Wort und Lehre, oder in Thaten und Gesinnungen der Menschen, oder in den eigenen Gedanken; er thut es aus dem Grunde, weil er sich dadurch in seinen besondern oder in allgemein menschlichen Interessen und Bestrebungen eingeengt und aufgehalten fühlt. Auch wenn man von einem Hasse gegen das Gute als solches, von einem reinen Hasse gegen das Gute redet, kann man damit nur bevorworten wollen, daß der Grund des Widerstrebens nicht in gewissen äußerlichen Zufälligkeiten bei Erscheinung des Guten liege, z. B. nicht darin, daß man durch die, welche das Gute thun und fordern, sich in seinem Besitze, seiner Ehre angegriffen und beeinträchtigt sieht. Keinesweges aber darf man leugnen wollen, daß bei einem solchen Hasse denn doch die Idee und Offenbarung des Guten an und für sich als etwas

Lästiges, Drückendes, Hinderliches empfunden werde. Sonst würden wir hier zuletzt auf eine Lebensrichtung geführt, die gar keinen Grund und Boden, gar keinen Anfang hätte. Gleichermaßen schließt der Begriff einer reinen Liebe zu dem Guten allerdings jede Rücksicht auf äußerliche Vortheile aus, die etwa mit der Uebung des Guten verbunden sind; aber nicht auch dieses, daß man in dem Guten dasjenige sieht und erkennt, was das innerste Suchen und Verlangen des Herzens zur Ruhe bringt. — Ist das richtig, so läßt sich freilich der Haß gegen das Gute mit einer deutlichen Erkenntniß des Guten und seiner verpflichtenden Kraft in Verbindung denken. Man kann in diesem Falle schon deßhalb sich wider das Gute auflehnen, weil man dadurch verpflichtet werden soll, weil man es für eine lästige Fessel hält, die man zersprengen möchte. Allein wo bleibt die freie Selbstbestimmung? Freie Selbstbestimmung findet nur da statt, wo man nach einer deutlicher oder dunkler gedachten Grundansicht von den Dingen, nicht nach Stimmung und Laune handelt; wo man so handelt, daß man auch bei nüchterner Recapitulation dessen, was man gewollt und ins Werk gesetzt hat, damit zufrieden bleibt. Wie kann nun ein Mensch mit nüchternen Sinnen sein Widerstreben gegen das Gute billigen, wenn er doch erkennt, daß er verpflichtet ist, dasselbe anzunehmen und zu üben? Er könnte diesem: Ich soll nur entgegensetzen ein: Ich will nicht, es ist mir einmal lästig und zuwider; und darin wäre keine Vernunft, es wäre die Sprache des Eigensinnes, der immer auf einen gebundenen unfreien Zustand deutet, oder man ginge von der Annahme aus, daß der eigne Wille eben so viel und mehr bedeute, als der göttliche Wille, der jenes Soll ausspricht. Letzteres hieße die verpflichtende Kraft des Guten leugnen, was der Voraussetzung zufolge nicht geschehen darf; Ersteres hebt die freie Selbstbestimmung auf, für welche demnach unter solchen Umständen kein Raum übrig bleibt. —

Indeſſen wir reden bisher von dem Haſſe gegen das Gute nur in ſo weit, als er ein Widerſtreben gegen Beſchränkungen des individuellen Lebens iſt. Wie? wenn ſtatt deſſen jemand das Gute haßte, weil er darin eine feindſelige Beengung der menſchlichen Freiheit überhaupt erblickte? Gedenkbar iſt der Fall, und dann würde ein ſolches Widerſtreben allerdings aus Grundſatz, in Folge einer allgemeinen Anſicht und Ueberzeugung, nicht in Folge der perſönlichen Stellung zur Sache entſtehen, es würde freie Selbſtbeſtimmung dabei ſtattfinden. Aber nun wäre wieder keine deutliche Erkenntniß, kein volles, klares Bewußtſeyn der Wahrheit vorauszuſetzen. Sonſt müßte man ja ſehen, daß das Gute die gemeinſamen menſchlichen Intereſſen nicht gefährdet, ſondern fördert. Ueberdieß iſt Haß gegen das Gute aus Mitgefühl etwas, was ſich in ſich ſelbſt widerſpricht, und daher immer auf Mißverſtand beruhen muß. Oder iſt jenes Mitgefühl, jenes Hinausſehen über die Schranken des individuellen Daſeyns nicht bereits ſelbſt etwas Gutes? — Daraus ergibt ſich denn, quod erat demonstrandum. Haß gegen das Gute, deutliche Erkenntniß des Guten und ſeiner verpflichtenden Kraft, freie Selbſtbeſtimmung ſind unvereinbare Dinge, aus denen ſich kein Zuſtand eines lebendigen Menſchen conſtruiren läßt.

Zum andern iſt ſehr zu bezweifeln, ob man die vollendete Sündhaftigkeit, die ἀμετανόητος καρδία, überhaupt als einen Haß gegen das Gute bezeichnen dürfe. Wie man darauf verfällt, iſt leicht einzuſehen. Indem man auf der einen Seite in der reinen Liebe zum Guten die Vollendung der göttlichen Geſinnung ſieht, glaubt man auf der andern als Vollendung der ungöttlichen Geſinnung den reinen Haß gegen das Gute ſetzen zu können. Allein hier beſteht der Hauptirrthum darin, daß Haß und Liebe ſich gar nicht contradictoriſch entgegengeſetzt ſind, daß die eine dieſer Geſinnungen nie eine völlige Negation der andern iſt. Beide diver-

giren zwar in ihren Richtungen auf das entschiedenste, in ihrem Wesen aber sind sie verwandt. Der Haß hat mit der Liebe das gemein, daß er seinem Gegenstande eine Realität, einen Werth, eine Bedeutsamkeit zuerkennt, und deßhalb durch denselben in Bewegung gesetzt oder in Bewegung erhalten wird. Der Unterschied besteht darin, daß der Haß die Realität und Bedeutsamkeit seines Gegenstandes von sich fern zu halten und zu vernichten, die Liebe aber dieselbe zu erhalten, zu erhöhen und sich anzueignen strebt. Gesetzt z. B. ich hasse einen Menschen wegen seiner Schlechtigkeit; so wird doch der eigentliche Grund meines Hasses nicht sowohl in seiner Schlechtigkeit an und für sich betrachtet, als vielmehr in den begleitenden Umständen liegen, darin etwa, daß diese Schlechtigkeit mit Macht, Ansehen, Verstand u. s. w. verbunden ist, also etwas bedeutet. Den einseitigen, ohnmächtigen Bösewicht haßt man nicht; man bedauert oder verachtet ihn. Wie denn Göthe mit Recht von dem Teufel sagt:

Ein Kerl, den alle Menschen hassen,
Der muß was seyn.

Jene geheime Verwandtschaft des Hasses und der Liebe wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß es möglich ist, denselben Gegenstand in dem einen Augenblicke zu hassen und in dem andern zu lieben, ohne daß man in seinem Urtheile über den Werth desselben das Geringste verändert, bloß weil man seine Stellung gegen denselben verändert hat. Dem Geldgierigen z. B. ist das Geld ein Gegenstand der Liebe, wo es sich ihm zugänglich und erreichbar zeigt; wo er sich aber vom Besitze desselben ausgeschlossen sieht, wird es ihm ein Gegenstand des Hasses, zunächst des Neides, der aber nur eine besondere Erscheinung der ganzen nach Vernichtung strebenden Gesinnung ist, die wir Haß zu nennen pflegen. — Demgemäß ist nothwendig derjenige, welcher das Gute haßt, wenigstens darin dem Andern, der es liebt, gleich, daß er die Realität des Guten, seine

Macht und Bedeutsamkeit anerkennt, sich durch dasselbe beherrscht und gebunden fühlt; und das ist nicht anders möglich, als indem noch etwas in ihm, nämlich das Gewissen, für das Gute redet, und so einen Widerstreit zwischen dem Sollen und Wollen fühlbar macht. Wo aber noch das Gewissen eine Stimme hat, wo noch der bezeichnete Widerstreit empfunden wird, wie sehr man sich auch dagegen sträuben möge; da ist noch ein Schimmer von der Liebe zum Guten vorhanden, der inwendige Mensch, welcher Lust an dem Gesetze Gottes hat, ist noch nicht gestorben, die Sünde hat noch nicht ihre Vollendung erreicht. Denn alsdann gebiert sie eben den Tod. Jac. 1, 15. — Diese Betrachtung führt uns einen Schritt weiter. Sie lehrt uns, daß wir nicht nur im Hasse gegen das Gute, sondern in einem jeden Zustande des menschlichen Herzens, in welchem die Erkenntniß von der verpflichtenden Kraft des Guten eine Stätte hat, die Vollendung der Sünde vergebens suchen, daß also dieses Postulat durchaus aufzugeben ist. Wir müssen vielmehr einen Zustand suchen, wo die verpflichtende Kraft des Guten und damit zugleich das Gewissen völlig beseitigt ist. Auf keinem andern Wege kommen wir zum Ziele.

Wie wollen wir uns nun die Möglichkeit denken, daß ein Mensch mit seinem Gewissen vollkommen fertig werde, es nicht nur in Augenblicken der Leidenschaft trotzig zu unterdrücken, sondern auch bei klarer, ruhiger Besinnung gleichmüthig zurückzuweisen wisse? Nicht anders mag es geschehen, als nachdem er bei sich selbst ausgemacht hat, daß das Gute überhaupt nichts sey, daß der ganze Unterschied zwischen gut und böse eingebildet und eine Menschenerfindung sey; daß es folglich durchaus kein allgemeines Gesetz gebe, welches der Mensch beobachten müsse, sondern daß ein jeder frei und ungehindert thun dürfe, wozu er Neigung und Vermögen habe. Denn so lange man das Gute irgend noch gelten und etwas seyn läßt, wird man

des bösen Gewissens nicht los; man muß es durchaus verleugnen. Hat man es dahin gebracht, so ist der Stand der Unbußfertigkeit wirklich vollendet. Nun hält man, nach seiner Meinung mit vollem Rechte, alle diejenigen, welche von dem Guten reden und rühmen und es darstellen wollen in ihrem eignen Leben, entweder für aberwitzige Thoren, die einem Phantom nachjagen und darüber die handgreiflichsten Vortheile verscherzen, oder für verschmitzte Heuchler, die unter der Maske der Narrheit ihre pfiffigen Anschläge desto besser auszuführen denken. Selbst was in der eignen Brust noch übrig ist von Regungen des Gewissens erklärt man entschieden für Nachklänge frühzeitig eingesogener Vorurtheile, für kindischen Unverstand und Aberglauben, dessen man sich billig zu schämen habe. Wie soll dabei Bekehrung möglich seyn? „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.“ Der Mensch aber, den wir hier denken, fürchtet keinen Herrn mehr; er ist sein eigner Herr. Das erste Erforderniß der Buße ist die Erkenntniß der Sünde. Aber wie soll der die Sünde, seine Sünde erkennen, für den es überhaupt keine Sünde gibt? Redet in ihn hinein, sucht sein Gewissen zu schärfen; er hat kein Gewissen. Er wird die Mühe belächeln, die ihr euch gebt, wie ein Gesunder den Arzt belächeln würde, der ihn durchaus für krank ausgeben und kuriren wollte. Endlich, wenn ihr ihm mit eurer Zudringlichkeit allzu verdrießlich werdet, wird er euch im Ernste bedeuten, daß ihr ihn mit euren Albernheiten in Ruhe lassen sollt. Kurz, treibt es, wie ihr wollt, ihr werdet zu keinem Ende kommen. — Daß übrigens ein solcher Zustand nicht bloß denkbar sey, sondern wirklich in der Welt gefunden werde, dürfte wohl als ausgemacht angenommen werden können. Nur Eine Frage wäre noch aufzuwerfen, nämlich die: Ist der Zustand der völligen Verleugnung alles Guten in der That von der Art, daß er, wo er einmal eingetreten ist, durchaus bleiben muß bis in alle Ewigkeit? denn läßt er sich jemals aufhe-

ben, bleibt es möglich, daß die Realität des Guten wieder anerkannt werde, nachdem man sich lange völlig darüber hinweggesetzt hatte; so ist auch noch nicht alle Aussicht auf Buße und Bekehrung abgeschnitten. Hierauf ist kaum anders als hypothetisch zu antworten. Liegt der Grund, weshalb der Mensch das Gute verleugnet, darin, daß er dasselbe bisher noch nicht in unentstellter Wahrheit und unter einer seiner Fassung angemessenen Form geschaut hat, daß es ihm vielmehr in abentheuerlichen Gestalten und auf eine gehässige Weise entgegengetreten ist: so muß man ohne Zweifel hoffen, daß er unter günstigeren Verhältnissen anders denken und urtheilen lerne. Wäre dagegen die reinste Erscheinung des Guten im schicklichsten Momente ohne Kraft, ohne Einfluß auf seine Ansicht an ihm vorübergegangen; so wäre er wohl für immer aufzugeben. In der Praxis wird man nie zu bestimmter Entscheidung kommen; man wird nie von einem bestimmten Individuum mit vollkommener Gewißheit sagen können, daß für dasselbe die Unmöglichkeit, das Gute anzuerkennen, eingetreten sey. Allein darum könnte sie doch eingetreten seyn, und es ist immer zu warnen, daß sie nicht eintreten möge.

Blicken wir jetzt, nachdem dieß festgestellt ist, auf das vorhin Bemerkte zurück: so läßt sich theils von dort weitere Bestätigung entlehnen, theils von hier aus ergänzen, was noch unvollständig geblieben ist. — Es ward geleugnet, daß der Haß gegen das Gute das vollendete Gegentheil von der Liebe zum Guten sey, weil Haß und Liebe immer noch etwas Verwandtes mit einander haben. Nun fragt sich, ob denn der Zustand, in welchem man die Realität des Guten gar nicht anerkennt, einen vollkommenen Gegensatz bilde? und das ist, däucht mir, getrost zu bejahen. In diesem Zustande muß die Liebe zum Guten, und zugleich auch der Haß gegen dasselbe, spurlos untergehen; an die Stelle beider tritt die Indifferenz. Damit soll nicht gesagt seyn, daß die Indifferenz gegen das Gute in jeder

Gestalt nur auf dem Höhenpunkte der Sünde angetroffen werde. Es gibt eine Indifferenz aus Trägheit und Unwissenheit, wo der Mensch sich noch nicht entschieden, noch keine Partei genommen hat. Von der ist hier nicht die Rede, sondern von der Indifferenz aus Grundsatz und Ueberzeugung. Sie ist das bestimmte Gegentheil von der Liebe zum Guten, gleichwie auch sonst z. B. im Verhältnisse des Menschen zum Menschen zwar nicht jede Gleichgültigkeit die Liebe vollkommen (auch als Anlage und Möglichkeit) ausschließt, aber doch diejenige Gleichgültigkeit, welche auf gänzlicher Verachtung beruhet. Die Verachtung aber besteht eben darin, daß man jemanden in seinen Gedanken vernichtet, ihn als nicht existirend betrachtet, keine Rücksicht auf ihn nimmt, also etwas Aehnliches thut, wie der, welcher in unserm Falle die Realität und verpflichtende Kraft des Guten nicht anerkennt. — Ferner läßt sich jetzt genauer bestimmen, wie die Gesinnung, von der wir reden, sich zum Hasse gegen das Gute stellt. Wer das Gute haßt, möchte es aus der Reihe der Wirklichkeiten tilgen, fühlt sich aber noch genöthigt, es bestehen zu lassen. Wer dagegen auf dem Puncte angekommen ist, den wir im Sinne haben, hat dieß Gefühl der Nöthigung bereits überwunden; er hat erreicht, was der Haß nur wünscht. Daraus ergibt sich leicht, daß der Haß gegen das Gute am Ende zur Verleugnung desselben und zur Gleichgültigkeit führen kann, und ihr in der Regel vorangehen wird. Weil der Mensch sich durch die Forderungen des Gesetzes belästigt fühlt und derselben gern entledigt wäre, sucht er darin seine Ruhe, daß er sich einredet, es gebe kein Gesetz. Desgleichen kann die Gleichgültigkeit sich zu Zeiten wiederum in Haß verkehren, wenn das Gute, das man verleugnet, nun doch mit Gewalt in der Welt Etwas seyn will und soll. Allein daß das Eine und das Andre geschehen kann, schließt noch nicht in sich, daß es auch geschehen muß. Es bleibt ein Haß gegen das Gute denkbar, der nicht bis zur

Verleugnung deſſelben gedeiht, und eine Verleugnung des Guten ohne Regungen oder Aeußerungen des Haſſes. Der Unterſchied, auf den wir dringen, iſt alſo nicht ſcheinbar, ſondern weſentlich. — Endlich können wir jetzt entſcheiden, wiefern zur Vollendung der Sünde Erkenntniß der Wahrheit und freie Selbſtbeſtimmung erfordert wird. Letztere darf durchaus nicht fehlen; denn erſt dann, wenn der Menſch nicht blos in Leidenſchaft und Umneblung der Gedanken, ſondern bei klarer, ruhiger Ueberlegung ſich von dem Guten losſagt, iſt er für die Anſtalten zu ſeiner Bekehrung unzugänglich. Was aber die Erkenntniß der Wahrheit betrifft, ſo iſt bedeutende Einſchränkung nöthig. Es wird freilich vorausgeſetzt, daß der Menſch ſich dem Guten nicht widerſetze aus Mißverſtand, indem er einzelne Manifeſtationen deſſelben falſch beurtheilt und für böſe achtet, wie z. B. Saulus that, als er den Namen Chriſti mit Erbitterung verfolgte; ſondern daß er recht gut wiſſe, dasjenige, was er nicht will gelten laſſen, ſey wirklich das Gute, was alle Welt unter dieſem Namen meine, und was man anerkennen müßte, wenn das Gute überall anzuerkennen ſey. Es wird weiter vorausgeſetzt, daß ein Menſch nach der Gelegenheit, die ihm geworden iſt, das Gute vollkommen hätte erkennen können. Allein das iſt auch Alles. Eine wahrhaft erſchöpfende Erkenntniß in dieſer Hinſicht müßte nothwendig die Liebe zum Guten nach ſich ziehen, und iſt daher nimmer mit dem Gegentheil hiervon zu vereinen. Joh. 17, 3. *Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ* ꝛc. Wie wenig namentlich eine deutliche Erkenntniß von der verpflichtenden Kraft des Guten ſich mit gänzlicher Unbußfertigkeit vereinen läßt, iſt bereits bemerkt. Die Stellen der Schrift, welche bei dieſer Gelegenheit angezogen ſind, ſtehen uns nicht im Wege. Luc. 12, 47 f. wird freilich geſagt, daß der Knecht, der ſeines Herrn Willen weiß und ihn nicht thut, ſtrafbarer iſt, als ein Anderer, der ihn nicht weiß. Aber das hindert durchaus nicht, daß ein Drit-

ter noch in höherm Maße strafbar sey, nämlich der, welcher von dem Willen seines Herrn, ja überhaupt von seinem Herrn nichts wissen will.

Die übrigen Stellen sind entweder ähnlichen Inhalts, oder enthalten nur, was auch wir behaupten, daß ein Mensch um so schuldiger sey, je mehr er die ihm dargebotne Erkenntniß der Wahrheit nicht beachtet hat. Bei Hebr. 10, 26 ff. aber ist noch erst die Frage, wie ein Mensch ἑκουσίως sündigen könne, nachdem er die Erkenntniß der Wahrheit empfangen hat, und was es überhaupt mit dem ἁμαρτάνειν in diesem Falle auf sich hat. Die Erklärung hierüber mag einstweilen aufgeschoben bleiben, bis wir untersucht haben, wiefern die evangel. Abschnitte, in welchen der Blasphemie des heil. Geistes Erwähnung geschieht, die Ansicht, die wir vertreten, unterstützen. Zu dieser Untersuchung schreiten wir jetzt. Zuvor aber sey noch das Resultat ausgesprochen, das sich aus dem Ganzen der bisherigen Verhandlung ergibt: die Blasphemie des heiligen Geistes geht hervor aus einem Zustande völliger Unbußfertigkeit, wo man mit deutlichem Bewußtseyn und mit Entschiedenheit die Realität des Guten leuguet, wiewohl man keineswegs der günstigen Gelegenheit entbehrte, sich von der Realität und überhaupt von der wahren Natur des Guten zu überzeugen; und sie besteht darin, daß man Alles, was Offenbarung des heil. Geistes in Wort und Leben ist, für aberwitzige Thorheit achtet, weil man eben mit der Realität des Guten insgemein auch die Existenz des heil. Geistes, der das Gute schafft, für ein Unding hält.

Wir wenden uns also zu der Geschichte, welche Matth. 12, 22 ff. und an den Parallelstellen berichtet wird, und fragen, wiefern die Gegner Jesu, die Pharisäer, ihm durch ihr Benehmen Veranlassung gaben, von der Blas-

phemie des heil. Geistes zu reden? denn eine Veranlassung mußten sie gegeben haben, und finden wir, worin diese bestand, so ist zu hoffen, daß sie uns Aufschluß über die eigentliche Meinung Jesu biete. — Die Pharisäer hatten gesagt: *Οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, εἰ μὴ ἐν τῷ* Beelzebul, *ἄρχοντι τῶν δαιμονίων* d. h. er ist selbst von einem Dämonion besessen, und zwar von dem ärgsten unter allen, von dem Haupte der Dämonen selbst; von diesem getrieben und in dessen Kraft thut er solche Wunder. Zum Belege dient Mark. 3, 22., wo die Pharisäer sprechen: *Ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχ.* ꝛc., so wie auch V. 30, wo als Grund der Warnung Jesu vor der Blasphemie des heil. Geistes angeführt wird: *Ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.* Ferner kann hieher gezogen werden Joh. 10, 21., wo einige Juden von Jesu sagen: *ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστι δαιμονιζομένου· μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοίγειν*; denn in dieser Aeußerung wird es als eine natürliche Folgerung vorausgesetzt, daß, wenn Jesus ein Besessner sey, das Dämonion durch ihn handeln müsse. Wer also wie die Pharisäer auf umgekehrte Weise behauptete, das Dämonion handle durch ihn, meinte damit höchst wahrscheinlich, daß er ein Besessner sey. Was aber weiter dieses sagen will, daß einer von einem Dämon besessen sey, ist nicht unbekannt. Es will nicht sagen, daß jemand ein böser, gottloser, satanischer Mensch sey, sondern daß er das blinde Werkzeug einer fremden Macht des Wahnes und Betruges, daß er an Leib oder Seele oder an beiden seiner selbst nicht mächtig, daher in vielen Fällen, daß er ein Verrückter sey. Letzteres findet hier seine Anwendung, da Jesus, der sich leiblich wohl befand, nur geistig von dem Einflusse der Dämonen leiden konnte, wenn man einmal dergleichen von ihm behaupten wollte. Deshalb lesen wir auch Joh. 10, 20. in unmittelbarer Verbindung die Aussage über Jesum: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται*; und wenn Mark. 3, 21, 22. die Pharisäer sagen: *ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει*,

ſo ſagen Andre (οἱ παρ᾽ αὐτοῦ): ὅτι ἐξέστη. — Jeſus widerlegt nun zuvörderſt dieſe Beſchuldigung. Wenn diejenigen, ſpricht er dem Sinne nach, die in der Macht der Dämonen ſtehen, ſich unter einander von ſolcher Macht befreien können, wenn Verrückte fähig ſind, Verrückte zu heilen; ſo iſt ja das Reich der Dämonen in ſich ſelbſt uneins und iſt ein Wunder, wie es beſtehen mag. Dann aber geht er zu ernſter Warnung über. Daß ihr mich, will er ſagen, der ich in der Kraft des heiligen Geiſtes handle, für einen Dämoniſchen, für einen Verrückten erklärt, iſt freilich ſträflich, doch mag es euch verziehen werden; es iſt denkbar, daß ihr dieß aus Irrthum thut, weil ihr den Geiſt Gottes, wie er ſich durch mich offenbart, nicht erkennt und begreift. Hütet euch aber, daß ihr nicht am Ende überall, wo der heil. Geiſt waltet, Spuren der Verrücktheit zu entdecken glaubt und ſo im Grunde eures Herzens eigentlich dieſen Geiſt ſelbſt für ein Unding haltet. Dieſe Sünde könnte euch nie vergeben werden. — Mir däucht, der Zuſammenhang der Gedanken iſt auf dieſe Weiſe ganz natürlich und ſtimmt vollkommen zu dem, was wir über die Blasphemie des heil. Geiſtes aufgefunden haben.

Jetzt mag auch die Stelle Hebr. 10, 26 — 29. zur Betrachtung kommen, welche wir bis hieher verſpart haben, und in welcher uns gleichfalls eine Beſtätigung unſerer Anſicht zu liegen ſcheint. Man bedenke nur, welcher ſpecielle Sinn daſelbſt mit dem ἁμαρτάνειν verbunden wird. Es iſt nicht die Rede ohne Unterſchied von allen, welche die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, und nun doch auf irgend eine Weiſe vorſätzlich ſündigen; ſondern es iſt die Rede von denen, welche dieſe Wahrheit, zu der ſie ſich eine Weile bekannt haben, hinterher ganz verwerfen, ſie für erlogen und falſch erklären und nichts mehr mit ihr wollen zu ſchaffen haben. Darauf führt der ganze Zuſammenhang der Stelle rückwärts und vorwärts. In dem Nachfolgenden iſt beſonders hervorzuheben die Ver-

gleichung mit denen, die das Gesetz Mosis verwerfen (ἀθετεῖν), und die nähere Beschreibung, die von der Art der Sünde gemacht wird, die hier soll verstanden werden, daß man nämlich, indem man sie begehe, den Sohn Gottes unter die Füße trete, das Blut des Bundes für gemein achte, und schnöde handle an dem Geiste der Gnade. Dergleichen läßt sich nur von dem sagen, der Christum und sein Werk gar verleugnet, ihn selbst dadurch zu einem Verführer und Betrüger oder zu einem sich selbst betrügenden Thoren herabwürdigt, seinen Tod für bedeutungslos, und die Gnadenwirkungen des Geistes für einen Wahn erklärt. Man sehe übrigens, was in demselben Briefe Cap. 6, V. 6. geschrieben steht. Wenn nun denen, die also, und zwar mit Wahl und Ueberlegung (ἑκουσίως) sündigen, die Vergebung abgesprochen und ein schreckliches Gericht verkündet wird; so sieht man wieder, daß dieß harte Urtheil nicht sowohl die trifft, welche die Wahrheit hassen, als die, welche sie ganz verleugnen und verachten. Ferner wird von denselben freilich vorausgesetzt, daß sie die Erkenntniß der Wahrheit einmal hatten, aber nicht, daß sie auch während ihres Abfalls noch im Besitze derselben waren: da haben sie diese Erkenntniß eben aufgegeben und bei sich vernichtet. Zu übersehen ist endlich nicht, daß ihre That mit Nachdruck als eine solche bezeichnet wird, die mit Bedacht geschah. Nimmt man dieß Alles zusammen, so findet sich darin die von uns aufgestellte Ansicht Schritt für Schritt gerechtfertigt.

Ganz im Allgemeinen mag zum Schlusse noch darauf hingewiesen werden, daß nach der gesammten Schrift A. und N. Testaments der Gipfel der Sünde darin besteht, wenn der Mensch sich selbst zum Gotte macht, dagegen Gott und sein Gesetz für nichts achtet, wenn er handelt nach dem Grundsatze Sap. Sal. 2, 11.: Ἔστω ἡμῶν ἡ ἰσχὺς νόμος τῆς δικαιοσύνης. — Die Anwendung auf unsern Gegenstand bedarf keiner Ausführung.

2.

Sündfluth oder Sinfluth (Sindfluth)?

Von

F. A. Pischon,

Archidiaconus an der Nicolaikirche u. Professor am königl. Kadettencorps in Berlin.

Schon bei der flüchtigsten Vergleichung der deutschen Bibelübersetzung mit dem hebräischen, griechischen und lateinischen Texte muß es uns wundern, daß die Wörter dieser Sprachen מַבּוּל, κατακλυσμὸς und diluvium im Deutschen mit Sündfluth übersetzt sind, da eine wortgetreue Uebersetzung doch nicht dogmatische Rücksichten nehmen kann und in keinem der drei genannten Wörter der Begriff: Sünde zugleich umfaßt wird. Denn das hebräische מַבּוּל, dessen wahrscheinlicher Stamm das Wort יָבַל in der Bedeutung: heftig strömen, regnen, ist, kann nichts anders als heftige Strömung, Regen, Fluth bedeuten, wie auch die verwandten Wörter: יָבַל mit מַיִם verbunden יִבְלֵי־מַיִם Jes. 30. V. 25. Wasserströme und יוּבָל Fluth, Bach, Jerem. 17. V. 8. von Luther übersetzt werden. Einen andern Sinn haben auch die griechischen und lateinischen Uebersetzer nicht in dem Worte gefunden, denn κατακλυσμὸς der LXX. und des neuen Testaments von κατακλύζω, überspülen, überschwemmen, kann auch nur Ueberspülung, Ueberschwemmung, Ueberfluthung, wie das lat. diluvium gedeutet werden, ohne daß damit irgend wie der Begriff von Sünde verbunden wäre. Darum haben auch neuere Uebersetzer, wie de Wette, statt Sündfluth nur Fluth übersetzt, wie auf der andern Seite in unserer lutherischen Uebersetzung auch die Stelle Sirach 39. V. 27., wo von der noachischen Fluth und einer Strafe der Sünden gar nicht die Rede ist, sondern vielmehr die Fülle der Segnungen Gottes dargestellt werden soll, übertragen wird: „denn sein Segen fleußet daher wie ein Strom und tränket die Erde wie eine Sündfluth (κατακλυσμός)."

In den altdeutschen Bibelübersetzungen findet sich, wie man glauben könnte, nichts, was uns darüber aufklärte, wie Luther zu dieser Uebersetzung gekommen wäre. Bei Ulphila nämlich, wo das Wort in der Stelle Luc. 17. V. 27. vorkommt (denn Matth. 24. V. 38. 39. und die im Petrus fehlen uns im Gothischen), ist κατακλυσμὸς durch midjasweipains ausgedrückt von sweipains, die Ueberschwemmung, und midja, die Mitte, in dem Sinne der allgemeinen Ueberschwemmung wie midjungards, der Erdkreis, die Welt; was uns also keinen weitern Aufschluß gibt. — In Otfrieds Evangelienharmonie Sec. 9. ist die Stelle Matth. 24. V. 38. (coll. Luc. 17. V. 27.): „denn gleich wie sie waren in den Tagen vor der Sündfluth, sie aßen, sie trunken u. s. f. bis an den Tag, da Noah zu der Archen einging.“ Buch IV. C. 7. V. 50. 51. also wiedergegeben:

so íu uuas untar líutin. bi alten nóes zítin.

So sie thaz uuázar thar bifíang. so er érist thia árka ingigíang.

wo also nur Wasser übersetzt ist. — Die altsächsische Evangelienharmonie Sec. 9. umschreibt dieselbe Stelle c. XI. 22.:

so ſamo ſo thiu flod deda an furndagun: the thar mid lagu ſtromun liudi farteride bi Noeas tidiun.

d. h. so wie die Fluth that in frühern Tagen, die da mit Wasserströmen Leute verzehrete bei Noahs Zeiten;

denn lago heißt angelsächsisch: Wasser, Meer, und lago-flod, wie dort diluvium übersetzt wird, entspricht diesem lagu-stroma. — (Im gedruckten Tatian fehlt die Stelle, worin das Wort Sündfluth vorkäme). — Notker in seiner Psalmenübersetzung Anf. Sec. 11. endlich gibt die Stelle Psalm 29. V. 10. „der Herr sitzet eine Sündfluth anzurichten“ auch nur durch: „truhtin habet sin gesaze an dero fluohte.“

So zeigen uns also die ältesten Uebersetzungen in der

Mutterſprache nur, daß in ihnen eben ſo wenig wie im Griechiſchen und Lateiniſchen bei der großen Fluth an den Begriff: Sünde zu denken iſt.

Dagegen kommt uns ein Aufſchluß in den alten Gloſſen. In dieſen nämlich, wie in den monſeriſchen vom Anfange Sec. 9., ſo wie nun öfter in althochdeutſchen Sprachdenkmälern vom neunten bis zwölften Jahrhunderte, finden wir diluvium mit sinuluot oder sinfluot überſetzt, wofür nur einmal (zufolge des bekannten Anſchließens der tenues und mediae an den vorangehenden Naſenton deſſelben Organs wie b an m, k an ng: umb, kumber, ringk, ſo auch d und t an n: sein t für sein) ſtatt sin fluot: sint fluoth ſich findet und wir müſſen glauben, daß aus Unkunde dieſe erſte Sylbe in Sünd- verwandelt worden iſt, wie ſchon Füglinſtaller bei Erklärung eines Bruchſtücks aus Tatian a) ſagt: sin-flûot, diluvium universale, die Ueberſetzung in Sünd-fluth iſt Thorweisheit neuerer Zeiten.

Es fragt ſich nun, was dieſes sin bedeute und ob ſich noch andere Wörter damit zuſammengeſetzt finden, woraus es ſich erklären laſſe. Herr Regierungsrath Graff hat mir aus ſeinem hoffentlich bald erſcheinenden Wörterbuche der althochdeutſchen Sprache b) folgende Zuſammenſetzungen mit sin im Althochdeutſchen nachgewieſen:

sinawel, siniwel, sinewel, sinuwel, sinwel: teres, tornatilis, rotundus, tostus, limpidus (lapis), wozu auch sinawelli: globus, sinwelb: globosus, orbiculatus; sinwelbi: globus, rotunditas, gehören.

sinwērāfi: runcina, Hobel.

a) In den Landesſprachen der Schweiz von F. J. Stalder. Aarau 1819. S. 267.

b) Möchte doch auch dieſe Erwähnung beitragen, jenes ſo überaus wichtige Werk, das eine Zierde der deutſchen Literatur ſeyn würde und für das ſich doch erſt ſo wenig Theilnehmer gefunden haben, aufs kräftigſte zu fördern.

sinwerpal: recavus, tornatilis, rotundus.
sinwērpăli: conus, formella (casei), circuitio.
sinhīun: coniuges.
sincalihho: iugiter.
singruna und sintgruna: pervinca, semperviva im 13. Jahrh.
sintvarwe, crocus im 13. Jahrh.

Füglistaller nennt noch simblum oder simplum mit simplig und stellt es mit dem lateinischen semper, simul, simplex, und dem französischen ensemble zusammen, rechnet auch das gothische: sin-teins, sin-teino hierher, wozu ich noch das gothische sineigs adi. senex, alt, mit sinista, der Aelteste, und sinistars, die Vorfahren, maiores, wie die burgundischen Würdenamen des Oberpriesters: Siniste, stellen möchte.

Das Wort sinawel in seinen verschiedenen Formen ist bis in das sechszehnte Jahrhundert in häufigem Gebrauche. So heißt es im Hohenliede von Williram (um 1000) 5. V. 14. Abschn. 92. Sine hénte sint güldin, sámo sinenuel (Cod. Wratisl., sinowolde Cod. Lugd.), álse sie gedrât sin. Seine Hände sind golden, so rund als ob sie gedreht (gedrechselt) sind. — Im Wigalois (Sec. 13.) wird das Wort häufig gebraucht:

227. Das hus (e. einzeln stehende Laube) was sinewel
Beliewet umbe und umbe wol.
871. Ir stirne was ir sinewel (gewölbt).
926. Ouch was ir diu kel
Sleht, und sinewel (von einem schönen Halse).
3302. Ez (ein schönes Zelt) was hoch, sinwel unde wit.
5059. Der Wurm (Drache), der was sinwel
Als ein kerze.
8305. Daz gewelbe daz was sinewel u. öfter.

Im Elucidarius (von den wunderbaren Sachen der Welt, aus Sec. 15.) heißt es: der Himmel ist sinewel, die Erde ist sinewel und Geiler von Kaisersperg

(Anf. Sec. 16.) hat schon unter verschiedenen Rundungen unterschieden und sagt in seinen Predigten: Bröslin fol. 62. b. „Es ist ein unterscheid sin kugelecht, rotund, rund, als da ein Kugel ist. Sinwel teres, als ein Spies, als ein glanz, lanz. Scheibelecht als ein Hostien, als ein Deller. Ringlecht, als ein ring und ein reiff in Zirckelsweis. Aus allem diesen ergibt sich klar, daß der zweite Theil des Wortes mit Welle und Walze zusammenhängt, der erste sin aber den Begriff von immer, dauernd, überall an sich trägt.

Dieß erhellt auch überzeugend aus dem Worte: singruna oder sintgruna, was noch jetzt bei uns Immergrün heißt (denn daß sin, wie Frisch meint, eine Uebersetzung aus dem Slavischen sin, d. h. grün seyn sollte, daß also Grüngrün gesagt würde, wird wohl keiner glauben), also mit unserm Sinn und sinnig nichts zu schaffen hat und aus sintvarwe die immerdauernde Feuerfarbe des Crocus.

Dasselbe ergibt sich aus der Uebersetzung des tatianischen Wortes simblum. In Tatians (Sec. 9.) Evangelienharmonie (im St. Gallenschen Mspt. Nr. 56. S. 155.) sagt nämlich in der Parabel vom verlornen Sohne (Luc. 15. V. 31.) der Vater zum ältesten Sohne: kind, thu bis simblum mit mir: Kind, du bist immer bei mir (Luth. Mein Sohn, du bist allezeit bei mir). Dasselbe Wort kommt in der Form simbolon bei Otfried mehrmals vor, wie IV. 29. 112. simbolon tharinne: immer darin; als simbler bei Isidor, als simle und simble im Angelsächsischen. — Hier ist wegen des folgenden Lippenlauts sin in sim übergegangen und wenn auch plum oder pel, wenn es nicht wel ist, schwer zu erklären bleibt, es müßte denn nur eine adverbialische Endung wie per im lat. semper seyn; so ist doch die Bedeutung von immer auch hier erwiesen.

Eben so muß sie im Gothischen: sineigs, alt, liegen.

Man könnte beim ersten Anblicke glauben, dieß Wort sey nur eine Uebertragung des lateinischen senex; aber einmal sind die Adjectivformen auf eigs wie gabeigs, reich, mahteigs, mächtig, thiutheigs, gut, gawartheigs, friedsam und die verwandten auf ags und ahs wie audags, glücklich, wulthags, herrlich, stainahs, steinig, zu gewöhnlich und mit unsrer Endsylbe ig gleich, als daß man eine Uebertragung und noch dazu aus dem Lateinischen annehmen könnte; dann aber würde auch schwerlich eine fremde Form sich so bald auf die Weise haben einbürgern können, daß davon eigenthümliche Superlative, wie sinista, der Aelteste, gleichsam der am längsten dauernde, würden gebildet worden seyn. Daneben ist auch der Begriff alt und Vorfahren im Leben so häufig vorkommend, daß der Gothe dafür doch immer ein Wort haben mußte, ehe er mit Griechen und Römern zusammenstieß. Das Wort Sinista ist unstreitig dasselbe, womit die Burgunder ihren Oberpriester bezeichneten: der Aelteste (wie presbyterus und Priester selbst), was seinen deutschen Ursprung hinlänglich beweist.

Die übrigen Wörter sinhīun, sincalihho, sinwērpal, sinwēräfi und das gothische sintteins werden sich ebenfalls der angegebenen Bedeutung fügen.

Sinhīun, der Gatte, kommt in seinem zweiten Theile auch allein vor als Braut und Bräutigam, Verlobte, wie in Otfried II. 8. und 9. von der Hochzeit zu Cana:

Thiu hiun uuárun filu fró.
Die Brautleute waren sehr froh.

Das Wort kommt von heiwan: verheirathen Praet. gihīt, wie Otfried kurz vor unsrer Stelle sagt:

Ní uuard ió in uuórolt zitin, thiu zisámene gihítin.
thaz sih gésto guati fulichero rúamti
Nie war es je in der Welt Zeiten, die zusammen heiratheten
Daß sie sich solcher guten Gäste rühmten.

Im Mittelhochdeutschen ist denn hîen für verheirathen gewöhnlich, wie Wigalois 6075: swenne sin tohter würde gehît zeinem biderben manne. — So könnte auch hier sin immer bedeuten, auf immer verbunden, wenn man nicht darin die Wurzel von zusammen finden wollte.

Sincalihho oder sincalih von sin und calih, gleich, wird in den Glossen iugis: immerdauernd erklärt, sinwërpal hängt mit hwerpan, Stamm von Wirbel u. a., zusammen, heißt also: immer überall gewirbelt, gerundet, also rund, wie sinewel und sinwërâsî: von werfan, werfen, Hobel, das Geräth, das überall gleich macht. Beim gothischen sinteins ist sint statt sin zu denken mit der gewöhnlichen Adjectivendung eins zusammengesetzt wie aiweins, ewig, sunjeins, wahrhaft, so sinteins, perpetuus, immerdauernd. — Ob man auch das lateinische semper, den Stamm von senex und senior, u. a. hierher ziehen und das altdeutsche sinnen d. h. gehen, wovon Gesinde und unser samen, zusammen, für denselben Stamm halten könnte, darf hier unentschieden bleiben.

Auf jeden Fall wird aus dem bisher Gesagten erhellen, daß der Begriff des Stammes sin zunächst in der Zeit der des Dauernden, des Immerwährenden ist, welcher sich dann auch auf den Begriff des Raumes, dessen was überall ist, überträgt, wie in sinwel, daß also sinfluot die Dauerfluth oder die allgemeine allverbreitete Fluth ausdrücken würde.

Da nun der Sinn dieser bei der noachischen Fluth höchst passenden Bedeutung auch wegen des im Ganzen nur seltenen Gebrauchs des Wortes leicht verloren gehen konnte, ist es erklärlich, wie die spätern Bibelübersetzungen, da die Fluth als Strafgericht Gottes über die Sünde der Menschen gekommen war, aus Sinfluth, Sindfluth oder Sintfluth: Sündfluth machten, oder wie die nürnberger und augsburger, nach der Vulgata übersetzten, vorlutherischen Bibeln öfter haben: Sündenfluß.

Wenn man schon aus dem Obigen die Wahrheit dieser Verwechselung erkennen wird, muß sie uns ganz unumstößlich erscheinen, wenn wir die altlutherischen Bibelausgaben vergleichen und sehen, daß Luther in den besten Ausgaben selbst nie Sündfluth, sondern stets Sindfluth gebraucht hat, obschon er überall Sünde schreibt und die von ihm gewiß benutzten und verglichenen Bibeln seit 1483 Sündfluß oder Sündenfluß neben Sindfluß haben, ja er selbst in der ersten Ausgabe dieß zuweilen gebraucht hat.

Dieß deutlich zu zeigen, habe ich auf der beistehenden Tabelle sowohl die vorzüglichsten Stellen der Schrift, wo Sindfluth vorkommt, als die vorzüglichsten Ausgaben der deutschen Bibelübersetzungen neben einander gestellt, woraus sich zeigt, wie sich erst wieder allmählich Sündfluth statt Sindfluth eingeschlichen hat. Unter den Stellen habe ich gewählt:

1. Gen. 6. V. 17. — 2. Gen. 7. V. 6. 10. u. 17. — 3. Psalm 29. V. 10. — 4. Weish. Sal. 10. V. 4. — 5. Sirach 39. V. 27. — 6. Matth. 24. V. 38. 39. — 7. Luc. 17. V. 27. — 8. 2. Petr. 2. V. 5. — 9. 2. Petr. 3. V. 4.

woneben ich, um zu zeigen, wie dagegen Sünde und Sünderinn überall mit ü und nicht mit i geschrieben ist, wo doch Sindfluth steht, noch statt aller andern die Stellen

10. Luc. 7. V. 37. 39. 47. 48. und 49.

verglichen habe. Von den mir zur Hand liegenden berühmtesten Ausgaben der deutschen Bibel aus verschiedenen Zeiten habe ich folgende vierzehn zusammengestellt:

1. Die vorlutherische von 1483. Nürnberg fol.
2. Die vorlutherische. Augsb. 1518. fol. (doch nur Theil 2.)
3. Die vorlutherische niederdeutsche. Halberstadt 1522. fol.
4. Das naw Testament nach lawt der christlichen Kirchen

bewerten Tert u. ſ. f. mdxxvij (1527.) Dreßden. fol. (von Jeronymus Emſer.)

5. Das Alte ynd Newe Teſtament mit Fleyß verteutſcht. Nürnb. 1524. II. fol. (Erſte Sammlung der lutheriſchen Ueberſetzung des a. u. n. Teſt., worin nur die Propheten und Apokryphen fehlen.)
6. Die gantze heil. Schrift deudſch auffs New zugericht. D. Mart. Luth. Gedr. zu Wittemberg (Hans Luft) 1541. 2 Vol. fol.
7. Die gantze heilige Schrifft deudſch aufs new zugerichtet D. M. Luther. Durch Hans Lufft. Wittemb. 1545. (Bei dieſer Hauptausgabe Luthers konnte ich ein Exemplar aus Melanthons Bibliothek benutzen.)
8. Biblia. dat ys: de gantze Hillige Schrifft. Verdüdtſchet dorch D. Mart. Luth. Uth der beſten Correctur mercklick vorbetert ynde mit grotem vlyte corrigert. Tho Magdeborch. 1545.
9. Die ganze heilige Schrift, deutſch durch D. M. Luther. Frank. a. M. bei Joh. Feyrabend. 1589. fol.
10. Die ganze heilige Schrift, deutſch durch D. M. Luther. Wittenberg 1604. bei Lorenz Seuberlich.

Spätere lutheriſche haben nun immer Sündfluth und ſind nicht weiter zu vergleichen nöthig. Ich ſtelle nur noch hinzu die nicht lutheriſchen:

11. Bibel Teutſch, alle Bücher A. u. N. Teſtaments auffs allertrewlichſt verteutſcht. Zyrich 1548. 4. (Reformirt.)
12. Bibell, das iſt Alle Bücher Alts und News Teſtaments nach Alter in chryſtlicher Kyrchen gehabter Translation trewlich verteutſcht vnd mit vielen heilſamen Annotaten erleucht durch D. Johann Dietenberger. Cölln 1574. fol. (Katholiſch.)
13. Das Neue Teſtament aus dem Griechiſchen ins Deutſche verſetzet. Gedruckt im J. 1630. 8.
(Die von Joh. Crellius u. Joach. Strymann beſorgte ſocinianiſche Ueberſetzung.)

14. **Biblia Pentapla** d. i. die Bücher der heiligen Schrift nach fünffacher deutscher Verdolmetschung (näml. katholisch, lutherisch, reform. von Piscator, jüdisch, wofür im n. T. eine neudeutsche, holländisch). Hamb. 1711. 3. Vol. 4.

Aus dieser Vergleichung ergibt sich nun, daß die vorlutherischen Bibeln, wenn sie nicht anders übersetzen (wie Wasser der Fluth), gewöhnlich sündfluß, doch auch zuweilen sintfluß und syndfluß, die niederdeutsche immer syndfloet oder syntflod lesen, Emser immer sindflut oder sintflut. In den drei lutherischen Ausgaben aber findet sich nur in der ersten von 1524 einmal Ps. 29. V. 10. sündflut und zweimal Luc. 7. und Petr. 2. sündfluß, übrigens aber kommt auch in dieser Ausgabe wie in der von 1541 und in der mit so großer Sorgfalt durchgesehenen als die eigentliche Schluß- und Hauptausgabe dastehenden von 1545 nur allein Sindflut vor, was in der Stelle Ps. 29. mit Sintflut abwechselt, daß also Luther das wohl nur durch Schuld des Setzers in die erste Ausgabe noch dreimal eingeschlichene sünd sorgfältig herauscorrigirt hat. Ebenso hat die niederdeutsche von 1545 nur Syndtflöth, Syntflöth und Sintflöth. — Die frankfurter von 1589 fängt zuerst wieder an zu schwanken und hat in den zwölf angeführten Stellen achtmal Sindflut und viermal Sündflut, und ebenso die katholische von Dietenberger neunmal Sindfluth oder Sindfluß und dreimal sündflut und Sundflut. In der wittemberger von 1604 aber ist Sündflut schon überwiegend sechsmal und nur fünfmal Sindflut, während die schweizerische immer Sündfluß hat. Die folgenden aber, wie die socinianische von 1630 und dann alle späteren, kennen nur Sündflut.

Da aber überall, wie die Stellen aus Luc. 7. zeigen, Sünde, Sünderinn u. s. f. geschrieben wird, auch bei

Luther nie anders, dieser aber den frühern Bibeln in der Schreibweise Sündflut nicht gefolgt ist und seine erste Ausgabe verbessert hat; so muß man schließen, daß der richtige Begriff des Wortes Sinfluth oder Sintfluth ihm wohl bekannt gewesen sey. Ob er sich selbst irgendwo darüber geäußert habe, ist mir unbekannt, denn in seinen Erklärungen der heil. Schrift behandelt er die Sinfluth nur ascetisch und läßt sich auf das Wort selbst nicht ein. Doch schreibt er auch in andern Schriften z. B. im: Tauffbüchlin, verdeutscht durch Martin Luther Wittemb. Mdxxiij S. 5. sindflutt, S. 6. sindflutt. S. 7. sindflut, während auch da S. 6. in demselben Satze sunden für Sünden steht.

Wir werden also in Zukunft nicht mehr von Sündfluth, sondern um das wahre Wort und Luthers richtige Bibelübersetzung wiederzugeben, nur von Sinfluth (Sindfluth, Sintfluth [a]) zu reden haben [b]). Daß dadurch der dogmatische Gehalt der noachischen Fluth so wenig anders bestimmt wird, als durch das griechische κατακλυσμὸς und das lateinische diluvium, ist kaum nöthig zu erinnern.

---

a) In meinem Lehrbuche der allg. Gesch. der Völker und Staaten Th. I. Gesch. des Alterthums S. 4. habe ich diesen Gebrauch wieder eingeführt und mich auf diese Untersuchung bezogen. P.

b) Wiewohl der Herr Verfasser vorstehender Abhandlung der Schriften Anderer über den fraglichen Gegenstand überhaupt nicht gedacht hat, so verdient doch hier bemerkt zu werden, daß neuerdings vornehmlich Jacob Grimm — Deutsche Grammatik. Th. 2. 1826. S. 493. und später in den götting. gel. Anzeigen — die Schreibung Sündflut für unrichtig erklärt und die erste Sylbe dieses Wortes auf den Stamm Sin zurückgeführt hat. D. Corr.

Vergleichende Ueberſicht der Schreibweiſe

	Bibeln.	Gen. 6. V. 17.	Gen. 7. V. 6. 10. 17.	Pſalm 29. V. 10.	Weish. 10. V. 4.
1	Nürnberg 1483.	ſündfluß	Sündfluß 3 mal	ſundfluß	fehlt
2	Augsbg. 1516. Th. II.	—	—	—	waſſer
3	Niederdeutſch. Halbſt. 1522.	vloet	watervloet	vordrunkene ertryk	water
4	N. Teſt. v. Emſer 1527.	—	—	—	—
5	Nürnberg 1524. (luther. Ueberſetzungen)	ſindfluß	ſindfluß 3 mal	ſündflut	fehlt
6	Wittemberg 1541. (Lufft)	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sintflut	Sindflut
7	Wittemberg 1545. Hauptausgabe	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sintflut	Sindflut
8	Niederd. Magdeburg 1545.	Syndtflöth	Syndtflöth 2 mal u. Syndtflöt	Sindtflöth	Syndtflöth
9	Frankf. a/M. 1589.	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sindflut	Sindflut
10	Wittemberg 1604.	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sündflut	Sündflut
11	Zyrich 1548. 4.	Waſſerguß	Sündfluß u. Waſſerguß 2 mal	ſündfluß	waſſerguß
12	Cöln 1574. kathol.	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sundflut	ſündflut
13	N. Teſt. 1630. 8. ſocinianiſch	—	—	—	—
14	Biblia pentapla				
	a. katholiſch	Sündfluht	Sündfluth	Sündfluth	Waſſer
	b. lutheriſch	Sündfluth	desgl.	Sündfluht	Sündfluht
	c. reformirt	Waſſerfluth	desgl.	desgl.	Sündflut
	d. jüdiſch od. neü	—	—	—	Sündfluth
	e. holländiſch	vloet	—	—	—
	Hamburg 1711. 4.				

Sirach 39. V. 27.	Matth. 24. V. 38. 39.	Luc. 17. V. 27.	2 Petr. 2. V. 5. u. 3. V. 4.	Luc. 7. V. 37. 39. 47. 48. 49.
ſyntfluß	ſintfluß 2 mal	ſyntfluß	ſintfluß u. umſchrieben	ſünderin 2mal ſünde 3mal
ſündfluß	ſünndtfluß u. ſündtfluß	ſündfluß	ſintfluß u. umſchrieb.	ſünderin — ſund —
ſyndfloet	ſyndfloet u. floet	ſyndfloeth	ſyntflodu. umſchrieb.	ſunderinne — ſunde —
—	ſindflut 2mal	ſindflut	ſintflut 2 mal	ſunderin — ſunde u. ſund
fehlt	ſyndtfluß 2 mal	ſündtfluß	ſyndtfluß u. ſündfl.	ſünderinn — ſünde —
Sindflut	Sindflut 2 mal	Sindflut	Sindflut 2 mal	Sünderin — Sünde u. ſünde
Sindflut	Sindflut 2 mal	Sindflut	Sindflut 2 mal	Sünderin — Sünde u. ſünde
Syndtfloth	Syndtfloth 2 mal	Syndtfloth	Sintfloth u. Syntfl.	Sünderinne — Sünde 3 mal
Sündflut	Sündflut 2 mal	Sündflut	Sindflut 2 mal	Sünderin — Sünde —
Sündflut	Sündflut 2 mal	Sindflut	Sündflut u. Sindfl.	ebenſo
Waſſerguß	ſündfluß 2 mal	Sündfluß	ſündfluß, ſündfluß	ſünderin — ſünd —
ſindflut	Sindflut 2 mal	Sindfluß	Sündfluß, ſindfluß	Sünderin u. Sünde 2 mal ſünderin u. ſünd
—	ſündflut 2 mal	ſündflut	ſündflut, waſſer	ſünderin 2 mal ſünde 3 mal
Sündflut	Sünd-fluth —	Sünd-fluht	Sünd-fluht, Waſſer	Sünderin u. Sünde überall
Sünd-fluth	desgl. —	Sünd-Fluht	Sünd-Fluht, Sünd-fluth	
Waſſerflut	Sünd-flüt —	Sünd-flüth	Sünd-fluth, Waſſer	
—	(Sünd-) Flut —	(Sünd-) fluht	(Sünd-) Fluht 2mal	
—	Sund-vloyt —	(Sünd-) vloet	Sund-vloet, Sundtvl.	Sondareſſe 2m. Sonde 3m.

3.

Gegenbemerkungen

zu

Prof. Rettig's exegetischen Analekten, IV.

(Theoll. Studd. u. Kritt. 1834, 1, 81 ff.)

Von

Dr. Jul. Friedr. Böttcher in Dresden.

Der etwas rasch hingeworfene Aufsatz über עַל הָאֲבָנַיִם Ex. 1, 16. Jer. 18, 3. (Winer's Ztschr. f. wiss. Theol. II, 1, 49 ff.) hat in diesen Studd. u. Kritt. a. a. O. eine über Erwarten erfreuliche Beachtung gefunden; wobei die als „kaum zweifelhaft" gegebene Ableitung des Dual-Nomen (א' verwandt mit אִיפָן, Ex. 14, 25. אפן, אֹפֶן K'tib, v. אפן = פנה), die auch schon Michaelis u. A. Jer. a. a. O. den Deutungen der Alten unterlegen (M. Supplem. I, 7. *Fuller* Miscell. V, 19. Crit. sacri VII, 280. *Robertson* Thesaur. 4), in ihren sichern Gründe anerkannt, die Bestreitung der verglichenen „Mühlsteine," so wie der „steinernen Deckel-Wanne," selbst gegen eine viel geltende Autorität gebilligt (vergl. Lpz. Littztg. 1833, 7.), und hauptsächlich nur die als „nicht unwahrscheinlich" hingestellte Vermuthung, über die Entbindung der Hebräerinnen auf Töpfersitzen, eben so überzeugend als gelehrt und gründlich widerlegt worden ist. Allein der Schluß dieser Widerlegung, der in wenigen Zeilen (S. 99.) ein eignes, mit jener Wortableitung vereinbares Ergebniß darstellen und begründen soll, scheint die Lösung des Räthsels nur noch weiter hinauszurücken; die Hauptpuncte dabei sind dem Einsender auch nach Befragung von Geburtshelfern und andern Sachkennern theils undeutlich, theils ungenügend geblieben; und sowohl im Einzelnen als im Ganzen hat die neue Verhandlung des Gegenstandes, um zur end-

lichen Entscheidung zu führen, noch Vieles zu berücksichtigen übrig gelassen.

Warum wäre es, fragen wir Herrn Rettig, geschichtlich so unwahrscheinlich, daß die Morgenländer in den Jahrhunderten des Targum und der Mischna (1 u. 2. n. Chr.) Geburtsstühle gekannt und gebraucht hätten? Könnten doch selbst die Aegypter zu Mosis Zeit (und nur nach ägyptischer Ansicht hätte ja auch ihr Pharao zu den hebräischen Wehmüttern gesprochen) bei ihrer uralten technischen Kultur, bei der Sorgfalt ihrer Körperpflege, wie sie sich in ihren Mumien sowohl (Gen. 50, 2 ff.) als in ihrer Beschneidung, ihrer Diätetik und in den vielfachen Classen ihrer Aerzte zeigt (Herodot. 2, 84. 104.), wohl schon einen „διφρος λοχειος" gehabt haben, ohne daß „dieses Instrument" als mögliches Kunstgeheimniß oder doch als ein Bedürfniß der innersten, geheimsten Häuslichkeit, aus dem Bereiche der daheim bleibenden Frauen, aus dem anderthalb Jahrtausend lang für Europa verschlossen gebliebenen und selbst in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten wenig gräcisirten Nillande, andern Völkern des Alterthums so leicht wäre mitgetheilt worden. Daß „eher Alles als dieß glaublich gemacht werden möge," ist jedenfalls eine übertriebene Behauptung (A. 97.). Nicht als geschichtlich unstatthaft, nur als sprachlich unvereinbar mit אבנים müssen wir den rabbinischen Geburtsstuhl[a]) für Ex. 1, 16. verwerfen.

Ist, wie die Anal. als unbestreitbar anerkennen, אבנים als Drehscheiben-Paar Jer. 18, 3. durch den Zusammenhang hinlänglich gesichert, und die Ableitung von אופן Rad und פנה = אפן, drehen, (wovon zunächst אפן, Gedrehtes) eben so sprach- als sachgemäß begründet,

a) Daß auch Luthers Uebersetzung den Geburts-„Stuhl," nicht etwa, wie Unkundige wegen V. 19. wähnen könnten und gewähnt haben, den Stuhl der Hebamme meint, zeigt die rabbinische Exegese des 16ten Jahrhunderts, welcher Luther gefolgt ist.

und eben darum durch eine Menge Analogien empfohlen a): so bleibt nur noch auszumitteln, ob dasselbe Drehscheiben-Paar, oder (mit vielleicht veränderten Punkten) etwas Anderes von אפן, drehen, Benanntes, oder endlich sonst ein in האבנים erkennbares Nomen sich am leichtesten und sichersten in den Sach- und Wortbestand von Ex. 1, 16. fügt. Zunächst hat es natürlich das Meiste für sich, das dortige הָאַבְנַיִם nach dem Vorgange der Punctation für Ein und dasselbe mit jenem bei Jer. zu nehmen. Nicht bloß die Vokaltradition, auch das gleichmäßige עַל spricht dafür, das eben so vor dem verwandten אֶפְנָיו Pr. 25, 11. wiederkehrt. Aber nothwendig ist diese Einerleiheit dennoch nicht; um nicht gleich im Anfangspuncte der Untersuchung einseitig befangen zu irren, müssen wir dem Sprachgebrauche, wie dem Zusammenhange der Stelle, auch jedes Andre zur Prüfung anbieten, was sich in על האבנים vermuthen läßt. Und der Zusammenhang wenigstens öffnet hier einen viel weitern Kreis von Möglichkeiten, als das Trilemma der Anal. (86.), das der eichhorn'schen Deutung entgegengesetzt wird. Jener Adverbial-Zusatz

וּרְאִיתֶן zu על האבנים

ist, dem Wortverbande nach, schon a priori betrachtet,

---

a) Bemerkenswerth ist, daß auch in arabischen Wörtern mit פן der Lippenlaut vor dem ן ganz analog zwischen פ, ו u. ב schwankt, vgl. أَفَّانٌ, إِبَّانٌ, أَوَانٌ = καιρός, لَوْنٌ, لَغْنٌ color, قَفَّانٌ, قَبَّانٌ, statera.

Analoge Benennungen der Töpferscheibe sind סְדָנָא, ܣܕܟܐ, بَكْرَةٌ, τροχός, rota, roue, potters wheel, Töpferrad, (provinc.) u. a. m. Für rota braucht Plin. H. N. VII, 56. auch einmal orbis, aber nur zum deutlichern Unterschiede vom Wagenrade, vergl. dagg. XXXV, 12.

entweder A) der Ort, wo
oder B) die Zeit, wann
oder C) die Art, wie
} die Geburtshelferinnen nach dem Geschlechte des Neugebornen sehn sollten oder konnten,

und A) als Ort wiederum

entweder 1) der Ort am
oder 2) der Ort des
} Neugebornen, letzterer
a) bei der Gebärenden, oder
b) bei der Geburtshelferin,
oder 3) der Ort der Gebärenden,
oder 4) der Ort der Geburtshelferin.

Gehn wir kurz diese Reihe Möglichkeiten durch, so muß sich ja die Zulässigkeit einer einzigen neben der Unzulässigkeit oder Unsicherheit aller andern desto gewisser ergeben, und die Entscheidung, deutlicher als in den Anal., wird endlich möglich werden.

A. 1. Das Erste und scheinbar Nächste erledigt sich von selbst. Wo die Wehmütter am Kinde selbst nach dem Geschlechte zu sehn hatten, bedurfte der Angabe nicht. Die Bezeichnung dieser Körpergegend (בֵּין רַגְלֶיהָ) wäre in jedem Falle, mag man וְרֹאִיתֶן imperative oder temporell nehmen (W. 51. 52.), sehr überflüssig gewesen, hätte sich auch schwerlich mit עַל geben lassen; und wie wollte man in אבנים, sey's mit den gegebenen oder andern Vokalen, etymologisch die Gegend der Geschlechtstheile finden? Bleibt dieß doch gleich unmöglich

A. 2. a) für den Ort des Neugebornen bei den Geschlechtstheilen der Gebärenden! Am tiefsten hat sich hier die Rabbinen-Weisheit, und nach Andrer Vorgange auch ihr Hauptsprecher Dav. Kimchi verstiegen. Er erklärt im ספר השרשים (ed. Bomberg p. 8.), wahrscheinlich dem mißverstandenen targumischen מחברא (משבר) zufolge, אבנים „seiner Einsicht nach" (לפי דעתו) geradehin für die vulva selbst (הרחם עצמו), gleich unbekümmert um das dazu unpassende עַל (s. dagg. schon Fuller a. a. O.

S. 279.), wie um die Aufgabe der Hebamme, die dabei vor dem völligen Austritte des Kindes deſſen Geſchlecht ſchon im Mutterleibe unterſuchen, oder nach neujüdiſchem Glauben an dem auf- oder abwärts gekehrten Geſichte des vorauskommenden Kopfes hätte erkennen müſſen (הזכר פניו למטה והנקבה פניה למעלה). Das Wunderlichſte dabei, womit dieſer ganze rabbiniſche Witz vollends zuſammenfällt, iſt die Etymologie von אבנים, die auch Abulwalid, der Gewährsmann für die mühlſteinartigen Töpferſcheiben (Gesen. Thes. p. 16. 17.), gegeben hat, nach Kimchi a. a. O. המלה הזאת נגזרה מן בן ובנים וה"אלף נוספת נקר' אבנים על שם בנים, haec vox derivata est ex בֵּן et בָּנִים, et Aleph est prostheticum. Nicht beſſer die Erklärung des Duals aus den צירים שהם בפתח הרחם שהם שנים כנגד שני צירי הדלת, cardines (aus 1 Sam. 4, 19.), qui sunt in ostio vulvae, qui sunt duo, ut duo cardines ianuae! Auch ähnlich mit צור, von אצן drehen, hätte doch die Bärmutter nimmermehr der Töpferſcheibe homonym, im Dual benannt werden können. Aber wenn Kimchi etwa dem עֲלֵ und der Natur gemäßer mit רחם das Aeußere des Mutterſchooßes gemeint hat, ſo iſt er wenigſtens im Reſultate mit Grotius Ahnung („א videntur esse fores uteri") und mit der Behauptung der Anal. zuſammengetroffen, welche die weiblichen pudenda ſogar unſern Drehſcheiben aus Jer. 18. anzupaſſen wiſſen. „Was kann," heißt es S. 99., „die Scheibe, die Töpferſcheibe andres ſeyn, als die Schaam, welche in ihren kreiſelnden Wendungen unter den Händen der Hebammen, wie ein Geſchirr unter den Händen des Töpfers hervorſteigt, ſich aufwinden läßt." Wir müſſen geſtehn, daß uns dieſe Aehnlichkeit zwiſchen cunnus puerperae und rota figuli unerkennbar geblieben iſt. Die Vergleichung ſelbſt ſchwankt zwiſchen Geſchirr und Scheibe; wäre die kindliche Schaam gemeint, ſo bliebe dieſe in ihrer Drehung mit dem ſich entwindenden Körperganzen auch nicht dem Geſchirre

vergleichbar; soll es aber, woran man zunächst denken muß, die mütterliche seyn, wie ließ sich diese nur, auch während des Geburtsactes, nach der Aehnlichkeit mit der Töpferscheibe benennen? „Kundige" Geburtshelfer wissen wohl „von Wendungen" der Bärmutter und des Kindes, aber nicht „der Schaam," die nur innere Stöße und äußere Spannung darstellt; und wenn auch die Situation des noch in der Geburt begriffenen, noch nicht von der Mutter losgetrennten Kindes bildlich עַל אָבְנַיִם, noch auf der Scheibe, heißen konnte (s. unten B.), so ließ sich doch deshalb sein übrigens diesem Geräthe so unähnlicher Ausgangsort in ernsthafter Rede nicht wohl mit אָבְנַיִם, Drehscheiben selbst bezeichnen. Auch für den ersten Aufnahme-Ort des Kindes, noch am Körper der Mutter, für die genua, die Clericus z. d. St. bloß des Duals wegen nach 1 Sam. 4, 19. (וַתִּכְרַע) in אָבְנַיִם vermuthet, müßte vielmehr בִּרְכַּיִם oder sonst ein andres Nomen gebraucht seyn. Denn א könnte auch nach einem freiern, der Etymologie schon entfremdeten Sprachgebrauche höchstens die Kniescheiben (genuum orbes, Ovid. Met. 8, 808. vgl. Not. a. S. 628.) bedeuten. Die verglichenen arab. Plurilitera هَبَنَّقٌ und أَهْبَنْقَعٌ (vom kauernden Sitzen) sind viel zu entfernt, viel zu stark durch ihre Endlaute modificirt, als daß sie für אבנ einen Anhalt geben könnten; und am wenigsten ließe die Töpferarbeit Jer. 18, 3. den gelehrten Einfall zu: „Fortassis figuli eodem situ corporis (על האבנים = in genibus) operi suo incumbebant. Wie sollte doch dabei die Oberscheibe von denselben Händen gedreht werden, unter denen sich das Geschirr bilden sollte (Jer. 18, 4.)? Nur vom Gebären ist es nicht unwahrscheinlich (vgl. Anal. 93, a), daß es auch bei andern semitischen Frauen eben so wie „bei den Aethioperinnen" (*Ludolf* hist. Aeth. I, 15, 101.) gleich oft im Knieen als im Sitzen geschah. Denn 1 Sam. 4.

sehen wir die in die Knie gesunkene Abortirende von den Umstehenden nicht sofort in eine andre Lage bringen; nach Jer. 30, 6. müssen sich die Kreisenden auch noch bei stärkeren Wehen auf den Beinen erhalten, oder doch außer dem Bette befunden haben; und neben dem targumischen יָתְבָא sedit bei der Geburt (2 Sam. 22, 5. Hos. 13, 13.) gibt die Peschito Ex. 1, 16. doch auch ein Beispiel von ܟܪܥ = כָּרַע, γονυπετεῖν Iud. 5, 27. Mt. 17, 14. 27, 29. Aber wie auch die Lage der Gebärenden gewesen seyn mag, ein Körpertheil derselben als Ort des Neugebornen läßt sich aus אָבְנַיִם etymologisch nicht erzwingen, wenn es gleich im Zusammenhange dem Befehle Pharao's am gemäßesten wäre, das Kind noch an der Mutter selbst, bei der ersten Wahrnehmung des Geschlechts zu tödten. Dieser Vorzug für den Zusammenhang fehlt mehr oder minder

A, 2, b. dem Orte des Neugebornen bei der Geburtshelferin. Wie wenig hier die neueste „steinerne Badewanne" als Dual von אֶבֶן und als Erkenntnißort des Geschlechts sprachlich sachlichen Halt haben konnte, ist zur Genüge schon in den „Versuchen" (W. 49, 51. 52.) dargethan. Aber auch unsre Etymologie von אפן gäbe höchstens eine Scheibe, etwa als Präsentir-Teller für das tollere infantem, oder (wie im Deutschen vom Wenden benannt) Windeln, wofür das Hebr. schon חֲתֻלָּה, לבדים hat, und dabei die erstere ohne allen Grund für die Mehrheits-Endung, die letztern ohne deutlichen Anlaß der Dualform, beide ohne allen weitern geschichtlichen oder sprachlichen Anhalt, und beide endlich von zu geringem Interesse, um zur Ortsbestimmung für das Wahrnehmen des Geschlechtes zu dienen. Ob die ältere, von Kimchi a. O. angeführte rabbinische Deutung א׳ = מקום נפילת הילד locus, in quem incidit puer oder „sedes, in qua recipitur foetus" (Fagius und Clericus zu

Ex. 1.) hierher oder unter A, 4. gehört, ist aus den Worten selbst nicht klar. Sie kann wenigstens nicht etymologisch begründet, sondern nur aus dem Zusammenhang errathen seyn. Wenden wir uns also von Neuem

A, 3. zu dem Orte der Gebärenden, dessen Annahme wenigstens die Wortverbindung im Texte nicht hinderte (W. 51, §. 2.). Das Nächste dabei, den Worten nach, war allerdings die Vermuthung, daß die Entbindung auf einem Töpfersitz (vgl. Jer. 18.) erfolgt seyn müßte. Aber wenn auch Vieles, was die Anal. dagegen einwenden, leicht zu beseitigen wäre; wenn die Töpferkunst, durch darauf eingelernte Sklaven, und (wie noch jetzt) durch Thonlieferungen aus der Ferne ermöglicht, wirklich mehr als die Anal. zugeben, häusliches Gemeingut des frühern Alterthums, wenn der Töpfersitz selbst durch Stemmleisten zur Seite der Unterscheibe, wie wir sie wirklich vorgefunden, und auch wohl durch die nahe Wand der Werkstatt als mögliche Rückenlehne, mehr als nach Anal. S. 89. zu Entbindungen geeignet gewesen wäre: so bleiben doch zwei Hauptpuncte, wie uns eine nochmalige eigne Anschauung überzeugt hat, entschieden genug dagegen, die Untrennbarkeit der Scheiben von der Bank des Töpfers, die Anal. S. 90. sachgemäß erklärt wird, und daneben doch das Hinderliche dieser Scheiben für das Hebammengeschäft. Wollte man aber auch aus der hebr. Dualform im Vergleich mit dem Sing. andrer Sprachen schließen, daß die hebr. Töpferscheiben, als Paare angeschaut und benannt, außer der Arbeit von der Bank abgenommen worden wären: so bliebe doch mit ihrer Wegnahme für die Entbindung kein zureichender Grund, gerade eine Töpferbank, die ohne Scheiben vielen andern Bänken glich, als besondern Sitz der Gebärenden, und diesen Sitz statt bloß als Bank, oder Töpfersitz, vielmehr noch nach den Drehscheiben benannt anzunehmen. Und dieß entscheidet auch gegen die Voraussetzung, als

hätte jeder Geburtsſtuhl bloß wegen des dem Töpfer ähnlichen geſpreizten Sitzes darauf die Bezeichnung עַל הָאָבְנַיִם veranlaſſen können. War nicht wirklich einmal eine Töpferbank ſammt Drehſcheiben zu Entbindungen gebraucht worden, ſo konnte man höchſtens von einer Kreiſenden ſagen, ſie ſäße בְּצַל הָאָבְנַיִם, nicht aber רֹאשָׁהּ עַל הָאָ für ſehet nach auf dem Stuhle. Die Schwierigkeit eines ſolchen figürlichen Ausdrucks war ſchon in den „Verſuchen" gefühlt, und eben darum die Vermuthung von Entbindungen auf Töpferſitzen noch mitgegeben worden. In den häufigen altteſtamentlichen Beſchreibungen der Kreiſenden, bei den wiederholten Vergleichungen angſtvoller Zuſtände mit den Wehen der Geburt (Jeſ. 13, 8. 21, 3. 66, 7. Jer. 6, 24. Mich. 4, 9. u. a. m.) würde, wenn jene Vermuthung Grund hätte, wohl auch einmal Etwas von den Drehſcheiben oder der Töpferbank dabei vorgekommen ſeyn. Wenn wir aber für den Geburtsſtuhl, den Jarchi als מושב האשה היו לדת zunächſt auch nur in dem targumiſchen מַחְבְּרָא gefunden hat, die Benennung nach den Drehſcheiben aufgeben müſſen, ſo bleibt für ihn nur noch die ſprachwidrige haſſiſch-eichhornſche Etymologie (die auch für die Töpferbank genügen ſoll!), אָבְנַיִם, structura, von בנה, wobei der Grund für den Dual od. Plur. eben ſo unſicher, als das א prosthet. mit O-laut und vor בן im Hebr. (außer dem Fremdwort אַבְנֵט) beiſpiellos iſt. Fuller's Sitzſcheiben (Misc. a. a. O. S. 280. Rosenmüller Schol. II, 18.), für Gebärende ſowohl als für arbeitende Töpfer, gleich Mühlſteinen zu einem niedrigen Seſſel übereinander gelegt, ſind ohne alle Analogie in den beiderſeitigen, erfahrungsmäßigen Bedürfniſſen, bloß aus dem Duale von אֶבֶן herausbuchſtabirt. Von der ſteten Paarung der Drehſcheiben bei den Töpfern kann der gelehrte Herr, den Schlußworten ſeiner Abhandlung nach, gar Nichts gewußt haben. — So wäre denn von den möglichen Local-Erklärungen nur noch

A, 4. der Ort der Geburtshelferin übrig. Aber wenn auch Anal. S. 88. die Auffassung von אַבְנַיִם = אַבְנֵיכֶם mit Unrecht als Sonderbarkeit verworfen wird, da ja der Artikel hier (עַל הָ) jenes bestimmende Pronomen vertreten kann (vgl. Ps. 18, 30—33. 47. 48.): so liegt doch allerdings für die Hebammen, die das Kind zunächst mit ihren Händen und auf ihrem Schooße aufnehmen, ihr etwaiger Sessel („sella quaedam, cui obstetrix insidet apud puerperam" Anal. 99.) bei der Bestimmung des Ortes, wo sie das Geschlecht des Kindes wahrzunehmen haben, ziemlich fern. „Auf eurem Stuhle" wäre bei „wenn ihr nachseht," oder „so sehet nach" sehr müßig, und wenn es das „auf der Stelle" (ehe ihr zu weitern Bemühungen vom Sessel aufsteht) bezeichnen sollte, doch sehr undeutlich zugesetzt. Was könnte man auch etymologisch aus אַבְנַיִם für einen Hebammensessel herausbringen als etwa einen, den Töpferscheiben ähnlichen, mit breiter Basis versehenen, Drehstuhl, der wohl zum Entbindungsgeschäft in einiger Hinsicht bequem, aber auch als Kulturproduct noch künstlicher und gesuchter wäre als der Geburtsstuhl! Brauchen doch selbst unsre Hebammen nur diesen, ohne eine besondere Art Sessel für sich zu haben! — Versuchen wir es also, da nach allem Diesen die Ortsbestimmung in keiner Weise zu Worten und Sachen sich schicken will, vielmehr

B) mit der Zeit, wann die Geburtshelferinnen nach dem Geschlechte des Kindes zu sehen hatten! Die „Zeit" allein und überhaupt, wie sie Michaelis (Suppl. I, 9.) aus dem arab. أَوَان für Jer. 18. sowohl als Ex. 1. herholt, kann freilich unmöglich genügen. Jer. 18, 3. ist Nichts so erbärmlich überflüssig als „ipsum *tempus*, quo vas perficitur," und wie käme auch dieser Zusatz „des Topfmachens" zu dem bloßen עַל הָאַבְנַיִם „in der Zeit" hinzu! Ist nicht eben so an unsrer Stelle das der

umschreibenden Vulgata abgeborgte „partus" zu dem „in tempore" als „in der Geburtszeit" erschlichen? Und wollte man auch dieß in tempore natürlicher und dem Zusammenhange gemäßer als „bei Zeiten" oder „ἐπὶ καιροῦ, zu rechter Zeit," nehmen: wo ist ein sicheres hebr. Beispiel a) dieses Temporal-Gebrauches von עַל? wo eine

a) Das ἐν καιρῷ αὐτοῦ, in tempore suo, für עַל אָפְנָיו Pr. 25, 11. ist von Symm. und Hieronym. sichtbar aus dem Zusammenhange gerathen, und hat, aus jenem arab. Nom. erklärt, dieselben Schwierigkeiten des hebr. עַל, des Dual oder Plural und der Seltenheit eines so vielfach brauchbaren Wortes wie καιρός, so wie außerdem noch das anderwärts für diesen Begriff gebrauchte בְּעִתּוֹ Pr. 15, 23. gegen sich. Nach Analogie von 25, 12 ff. (מוֹכִיחַ) hat man statt דָּבָר דָּבָר, wo das sonst unerhörte דָּבָר nur dem Targ. gemäß, um beiderseits Sachen vergleichen zu lassen, den Consonanten aufgedrungen ist, höchst wahrscheinlich mit fast allen Verss. דֹּבֵר דָּבָר zu lesen, so daß יָו in אָפְנָיו auf לֹבֵר zurückgeht. Dann kann aber עַל אָפְנָיו noch leichter ein sprichwörtlicher, von dem häufigen Töpferhandwerk oder von andrer Räderbewegung entlehnter Ausdruck seyn, auf seinen Drehscheiben oder Rädern f. über Etwas, worauf der Redende eingeübt, eingelernt, wo er ganz zu Hause, in seinem Elemente ist, oder auch mit der Geläufigkeit eines gerade darin Geübten, Gewandten, oder auch nur in seiner Schnurre fort, geläufig, ohne Anstoß, vergl. fandi rotae Auson. comm. prof. 4, 16., auf dem Zeuge f. rüstig, munter. Ueber die erste Vershälfte, die bloß ohne Beziehung zwischen בְּ u. עַל (vergl. V. 12.) etwas Kostbares und Liebliches überhaupt bezeichnet, s. „Versuche" W. S. 65, d. Zu עַל אָפְנָיו selbst theilt uns ein gelehrter Freund, der Herausgeber des Abulfeda, Dr. Fleischer, nachstehende arab. Analogieen mit, wovon aber gerade die erste wegen der Mehrheitsform von א unpassend scheint und die andern auch nur דָּבָר דָּבָר treffen.

„Mit dem עַל אָפְנָיו Prov. 25. scheint verwandt zu seyn das arabische وَجْهٌ علي (وَجْهٌ wie פָּנִים von وَجْهٌ = פָּנֶה) suo

Dualform für ſolchen Begriff? Die Zeitbenennungen עַרְבַּיִם u. צָהֳרַיִם erklären ſich ganz anders mit ihrem Dual (Ew. 332.); und ſollte א ihnen ähnlich das dieſſeit und jenſeit eines Zeit-Wendepunktes ausdrücken, warum dann nicht בֵּין הָאֵ oder בָּאֵ? Selbſt der Plural, wenn man mit den Puncten den Dual aufgibt, würde wohl auf eine Zeitdauer und für ein Zuſtandswort oder eine zuſammengeſetzte Action (Ew. 326 ff. Geſen. Gramm. 10. A. §. 106, 2.), aber nimmermehr zu א als Zeitpunct paſſen. Und warum ſollte endlich ein ſo gangbarer Begriff wie καιρός unter den hebr. Wörtern eine ſo rara avis, nur in 2 bis 3 Exemplaren übrig, geblieben ſeyn? Die gelehrten Exegeten pflegen dieſen Punct, daß unter ſeltnen Wörtern am wahrſcheinlichſten auch ein ſeltner Begriff verſteckt iſt, bei ἅπ. λεγομ. u. dgl. noch viel zu wenig zu beachten. Weit eher als „in tempore" ließe ſich עַל הָאֵ etymologiſch etwa über der Drehung, während der Hervorwindung (des Kindes) deuten; wenn nicht auch dabei der Dual oder Plural entgegen wäre, und das weſentliche Hervor im Begriffe von אֵת (אבן) fehlte. Das von Vatablus angeführte „in proeinctu," od. eig. „in propendendo (cum propendet puer, אֵבֶן nach אבנת pondus) iſt zu lächerlich oder ekelhaft contort,

modo; ſo wird auch das Wort مِنْوَالٌ, eigentlich die Walze des Weberſtuhles, auf welche ſich das fertige Gewebe aufrollt, trop. als Art und Weiſe gebraucht, z. B. عَلَى هَذَا ٱلْمِنْوَال, hoc modo, وُقِعَ هذا عَلَى مِنْوَالٍ غَيْرِهِ, factum est hoc ad modum alius. Aehnlich iſt die Redeweiſe جَرَى هَذَا على مَجْرَى ذَلِكَ, cucurrit hoc in curriculo illius, i. e. eandem rationem secutum est."

als daß es Gegenbeweiſe brauchte. Aber der Zeitpunct des Kindes-Austritts, den alle dieſe Deutungen ſuchen, und alle alten Verss. auch ſchon ausgedrückt haben, läßt ſich mit den Drehſcheiben von Jer. 18., ſo zuverſichtlich ſie Michaelis „ad Ex. 1., 16. inepta“ finden mag, doch recht gut und leicht ohne weitern Nothbehelf vereinigen. Das Hervorkommen eines neuen zarten Menſchengebildes unter den Händen der Wehmutter, ſein Hervorwinden מִבֶּטֶן יִגָּלֵם (Deut. 28, 57.) behält immer in vielen Stücken mit dem drehenden Hervorbilden des Kruges oder Topfes, zwiſchen den Schenkeln des Meiſters auf der Scheibe, die gleich anfangs bemerkte, auffallende Aehnlichkeit (W. 52. 53.). Wenn nun ſchon nach allgemeinerer und oberflächlicher Vergleichbarkeit der Menſchenſchöpfung und Leibesgeſtaltung mit der Thonbildung die Dichter faſt immer in Ausdrücken von der Töpferarbeit über die Hervorbringung des Menſchen ſprechen (Jeſ. 29, 16. 45, 9. 64, 8. Jer. 1, 5. Pſ. 94, 9. u. ö.), und von der ſehr gangbaren irdenen Waare wie von den Verrichtungen ihrer Verfertiger überhaupt oft Bilder entlehnen (Jeſ. 41, 25. Jer. 18. Thr. 4, 2. Pſ. 2, 9.): warum ſollten nicht die mit den Umſtänden der Kindesgeburt, wie mit der Zubereitung des vielfachen thönernen Hausbedarfs doch noch vertrautern Frauen und Hebammen in ihrer Sprache über Entbindungen gern auch Redensarten von der ſo ähnlichen Topfbildung gebraucht haben? Das Fortſchreiten der Geburt vom Austritte des Kopfes und Hervorwinden des Leibes bis zum Ablöſen des Nabels glich ſo ſehr der allmählichen Bildung des Thongefäßes vom erſten runden Klumpen bis zur endlichen Lostrennung der hervorgedrehten fertigen Rundgeſtalt, daß ſich die einzelnen Epochen der Entbindung recht wohl nach Unterſchieden bei der Topfbildung benennen ließen, und von dem Kinde, wenn es während ſeines Austritts noch nicht durch den Nabelſchnitt von der Mutter

gelöst war, eben so wie von dem noch im Empordrehn begriffenen, noch nicht mit dem Draht abgezognen und weggesetzten Topfe עַל הָאֲבָנַיִם, noch auf der Drehscheibe, gesagt werden konnte. Man brauchte sich dabei unter „der Drehscheibe" nicht mit Bestimmtheit die genitalia oder den ganzen Mutterschooß oder die ganze Person der Mutter in übertriebenen Vergleichungen (A., 2., a.) vorzustellen. War doch schon ohnedieß die Situation des Neugebornen und der besondre Zeitraum der Geburt und des Hebammendienstes vergleichsweise deutlich genug bezeichnet: „Sehet auf den Drehscheiben" f. sehet, wenn ihr das Kind noch nicht vom Mutterschooße (das neue Gebild noch nicht von der Scheibe) gelöst habt. Und gerade dieser kurze Zeitraum ist es, den jener pharaonische Befehl am passendsten zur Wahrnehmung und Tödtung des männlichen Geschlechts bestimmt. Vergl. was auch die Analekten bemerkten, S. 99. „Noch ehe das Kindlein" u. s. f. S. 100. „Wie der Töpfer seine Geschirre, gefallen sie ihm nicht, auf der Scheibe zerknittert, so Gott seine Geschöpfe." Nur die „Quelle des ganzen bildlichen Ausdrucks" עַל הָאֲב׳ können wir in diesem Gedanken nicht finden. Uebrigens aber bleibt die damit angedeutete Erklärung, so verdeutlicht und entwickelt, wie wir es eben versucht haben, und von der Schaam als Ortsbestimmung auf den bloßen noch ungetrennten Zusammenhang mit derselben, als Zeitbestimmung übergetragen, doch wohl die ungezwungenste, leichteste Lösung des so vielfach verkannten philologischen Räthsels. Die Deutung trifft, ohne allen etymologischen, historischen oder rhetorischen Nothbehelf gerade das Hauptinteresse des Zusammenhangs, und bleibt den Worten und Sachen, wie den Umschreibungen der Verss. nach allen Seiten gleich angemessen. Es wäre schon unsicherer und weniger sinnlich anschaulich, wenn man עַל הָאֲב׳ allgemei-

ner sprichwörtlich und nicht in nächstem Bezug auf Geburtszustände, etwa mit noch bei guter Zeit, noch re integra, wo sich, wie auf der Töpferscheibe, noch Alles abändern (vgl. Jer. 18, 4. Horat. epp. II, 3, 22.) und zu nichte machen läßt, erklären wollte, vgl. das Eisen schmieden, weil es warm ist, aus dem Stegreif, auf der Stelle (s. ohne erst abzusteigen, erst weiter zu gehn), e vestigio u. dgl. Mehr Ansprechendes hätte

C) als Art, wie die Geburtshelferinnen nachzusehn hatten, auf den Drehscheiben sprichwörtl. s. in der größten Geschwindigkeit, flugs, vergleichbar mit Redensarten wie „am Schnürchen, wie geschmiert" (auch bei Räderbewegung). Wirklich dient auch die Töpferscheibe, und ganz sachgemäß, schon den ältesten Dichtern als Bild gewandter Schnelligkeit, vgl. Hom. Il. 18., 600. Plaut. Epidic. III., 2, 35. In der Stelle Pr. 25, 11. war auch eine ähnliche sprichwörtliche Auffassung von אֹפַנִּים fast nothwendig (B, Not. d.); und im Aram. wie im Arab. sind selbst Adverbial-Ausdrücke für Schnelligkeit und Eile (בִּבְגַל) von einem Verbalstamme für Rollen ausgegangen; aber an näheren Analogieen für die Formel עַל רֹאשׁ fehlt es doch, und namentlich würde ihre hiesige Verbindung mit רֹאשׁ sehr befremdend bleiben, wenn sie nicht schon bis zur Vergessenheit der eigentlichen Bedeutung abgenutzt gewesen wäre, wogegen wieder ihre Seltenheit im Bibeltexte spräche. Die unter B gegebne viel haltbarere Erklärung kann uns diese letzte exegetische Ausflucht füglich gleich allen andern ersparen. —

4.

Ueber den Ausdruck עַל הָאֲבָנִים

von

M. Gustav Moritz Redslob,

Privatdocenten in Leipzig. a)

Der Jeremia 18, 3 und Exodus 1, 16 vorkommende Ausdruck עַל הָאֲבָנִים, der vor Kurzem zwei sehr ausgezeichnete Untersuchungen, nämlich von Herrn D. Böttcher (Winer's Zeitschrift Bd. 2 Hft. 2) und Herrn Prof. Rettig (in diesen Blättern 1834 Hft. 1) erfahren hat, scheint mir auch gegenwärtig noch eines Versuches zur Aufklärung zu bedürfen, namentlich in Beziehung auf die Stelle des Exodus. Ich erlaube mir daher, in Folgendem meine Betrachtungsweise aufzustellen, ohne jedoch in allen einzelnen Puncten derselben anzugeben, wiefern für mich in denselben Hindernisse liegen, einer der gangbaren Meinungen beizutreten.

An der Stelle des Jeremia wird man durch Zusammenhang und Wortform auf das fast einzige eigenthümliche und deshalb auch eines eigenthümlichen Namens bedürftige Werkzeug des Töpfers, die Töpferscheibe, so gerade hin gewiesen, daß man sich kaum versucht fühlt, an irgend etwas Anderes zu denken. Aber auch in Bezug auf die zunächst an die Hand gegebene, jedoch in den genann-

a) Da dieser Gegenstand in den Studien einmal zur Sprache gekommen ist, so schien es mir zweckmäßig, die hier folgenden und eine eigenthümliche Ansicht enthaltenden gelehrten Bemerkungen, die mir während des Druckes des dritten Heftes zukamen, mit der voranstehenden Abhandlung zu verbinden; doch erlaube ich mir zugleich die Erklärung auszusprechen, daß es nun hierbei sein Bewenden haben mag und die Acten über diesen speciellen Punct für unsere Zeitschrift geschlossen sind.

C. Ullmann.

ten Abhandlungen beſtrittene Ableitung des Wortes, nach welcher der unſerer Form zu Grunde liegende Singularis אֶבֶן als eine Nebenform von אֵבֶן Stein erſcheint und demnach das Wort etwa „die (beiden) Steine" bezeichnet, ſcheinen die vorgebrachten Bedenklichkeiten mir nicht ſo erheblich, daß ſie zu einem künſtlichern Verfahren aufforderten.

Die Töpferſcheiben ſind gegenwärtig allerdings von Holz und mögen es ſchon ſeit langen Zeiten ſeyn. Das hindert aber nicht, daß uranfänglich von der Natur gebotene paſſende Steinplatten zu dieſem Zwecke angewendet wurden, welche zu finden und zu beſchleifen den Töpfern unter den älteſten Völkern ſicherlich leichter war, als hölzerne Scheiben ſich zu verſchaffen. Wer ſich durch einen Verſuch überzeugt hat, mit wie geringer Kraft ſich der auf ſeiner Are ruhende Mühlſtein in Bewegung und Schwung ſetzen läßt, wird nicht glauben, daß eine ſolche unvergleichbar leichtere ſteinerne Scheibe ſo gar ſchwer in Bewegung zu ſetzen geweſen ſey, und endlich ſind ja wohl alle Werkzeuge in ältern Zeiten unbehülflicher geweſen, als ihre ſpätern vervollkommneten Formen. Auf etwaige Proteſtationen unſerer Töpfermeiſter möchte ich wenigſtens nicht mehr geben, als auf eine Proteſtation unſerer jetzigen Kriegsleute gegen die Handhabung der ſchwerfällig coloſſalen Waffen unſerer deutſchen Vorfahren. — War aber der Name für die Sache zu jener Zeit mit Recht Steine geweſen, ſo blieb er hernach, auch unabhängig von ſeiner eigentlichen und urſprünglichen Bedeutung, gerade wie אֶבֶן noch in der Bedeutung Senkblei blieb, als man bereits Blei ſtatt eines Steines zu gebrauchen pflegte. a)

a) So ſind bei uns Saiten eigentlich nur die aus Därmen gefertigten, wir nennen aber auch ſo die metallenen Drähte, ſowie die mit feinem Draht umſponnenen ſeidenen Fäden, die unter beſtimmten Umſtänden an die Stelle der frühern Darmſaiten getreten ſind. Auch nennen wir die Steine im Bretſpiel Steine, obgleich ſie

Aber auch selbst zugegeben, daß es niemals steinerne Töpferscheiben gegeben habe, so muß ja gar nicht alles Stein seyn, was wegen irgend einer äußerlichen und unwesentlichen Aehnlichkeit so genannt wird. Die Hebräer sagen אַבְנֵי בָרָד. Darf man darum glauben, daß der Hagel jemals aus wirklichen Steinen bestanden habe, daß er nur für steinern gehalten worden sey, oder will man deswegen אֶבֶן hier für ein ganz anderes Wort halten? Der Bernstein ist niemals Stein gewesen und hat doch diesen Namen erhalten. Die Steine (d. i. Kernhüllen) des sogenannten Steinobstes hat sicherlich noch kein Mensch für wirkliche Steine gehalten und doch heißen sie so. — Hierzu kommt noch, daß אֹבֶן ja gar nicht אֶבֶן ist, daß die Vokalverschiedenheit es sehr nahe legt, daß eine Verschiedenheit des Gebrauchs stattgefunden habe, wie bei עֶצֶם und עֹצֶם, קֶרַח und קֹרַח, caudex und codex, den deutschen Ohr und Oehr, daß insbesondere die natürlichere Form (mit dem A-Laute) אֶבֶן sich vorzugsweise an die eigentliche, das gesuchtere אֹבֶן dagegen sich an eine entferntere Bedeutung hielt. Gerade diese auf Holz übergetragene Bedeutung (vgl. unser Steineiche) hat nun auch das unserm Worte entsprechende arabische أُبْنَةٌ, welches, nach Golius, neben einer andern, sogleich zu erwähnenden, ebenfalls uneigentlichen Bedeutung, nodus in ligno bezeichnet. Wenn man sich nun die alten Töpferscheiben nur gröber zugehauen und Klötzen oder Ambosen etwas ähnlicher denkt, so würde mir der ganze Stein des Anstoßes gehoben zu seyn scheinen. Damit man aber nicht glaube, auch das arabische Wort hange mehr mit אוֹפָן als mit אֶבֶן zusammen, so sey noch bemerkt, daß das Wort حَنْجَرٌ (= حَجَرَ) mit أُبْنَةٌ dieselbe Ue-

gar nicht mehr aus Stein gefertigt werden, und wir können so gut, als der Hebräer אֶבֶן הַעוֹפֶרֶת אֶבֶן הַבְדִיל sagte, von elfenbeinernen und hölzernen Steinen sprechen.

bertragung auf den Kehlkopf hat, welcher demnach der Stein im Halse, nicht das Rad im Halse ist. a)

Schwieriger ist die Erklärung des Ausdruckes in der erwähnten Stelle des Exodus. Denn daß hier Töpferscheibe auch nicht im entferntesten paßt, braucht gar nicht erwähnt zu werden. Aber auch durch tropisches Rüstzeug und Kunst einen bequemen und natürlichen Sinn aus dieser Bedeutung ans Licht zu fördern, möchte bis jetzt noch nicht als gelungen erscheinen, und wahrscheinlich niemals glücken.

Denn jedenfalls heißt אַבָנַיִם an sich weiter nichts als die (beiden) Steine, und bekommt die Bedeutung Töpferscheibe entweder durch den besondern Zusatz הַיּוֹצֵר, oder dadurch, daß eben vom Töpfer und seinem Geschäfte die Rede ist und der besondere Zusatz deshalb überflüssig wird, wie in der Stelle des Jeremia, wo יוֹצֵר selbst unmittelbar vorhergeht, so daß man füglich an etwas Anderes, was etwa diesen Namen noch führte, nicht denken kann. So steht Deut. 25, 13 אֶבֶן הַפְּרִיס für אֶבֶן, und Jes. 34, 11 für אֶבֶן הַבְּדִיל, weil in diesem Zusammenhange die genauere Bezeichnung überflüssig ist. So reicht unter denselben Umständen das lateinische rota und das deutsche Scheibe ebenfalls gar wohl hin, um die rota figularis und Töpferscheibe zu bezeichnen, wie sich zeigt, wenn wir die Stelle des Jeremia übersetzen wollen. So wenig man aber Deut. l. l. אֶבֶן durch Bleiloth und Jes. l. l.

a) Jonathan übersetzt, recht gut im Einklange hiermit, עַל סַדְנָא, und Rettig führt dazu an: „Stamm = jedem Stoffe, der in seinem Aeußern demselben ähnelt, (dah. Ambos) und wegen der runden Fläche des Stammes am Abschnitt = Rad, Scheibe und Alles, was diesem nahe kommt. — — סַדָּן est lignum crassum etc. Sota fol. 11, 2. —" Ich füge hinzu, daß d. Plur. סַדְנִין סַדְנָא darum geradezu der Wagen bedeutet. — Dies für diejenigen, welche nun einmal rota, τροχὸς als zunächst vermittelnde Bedeutung betrachten wollen.

durch Gewicht überſetzen kann, ſo wenig man carpentarius fabricatur rotas überſetzen kann: der Wagner verfertigt Töpferſcheiben, oder auf ähnliche Weiſe es verſtehen kann, wenn wir ſagen: Der Glaſer macht Fenſter und zieht Scheiben ein; eben ſo wenig kann man אֲבָנִים an einem Orte, wo von Geburt und Entbindung die Rede iſt, durch Töpferſcheibe überſetzen. Es heißt allemal zuerſt wieder: die (beiden) Steine. a)

Wenn ich nun ſchon glaube, daß aus der Stelle des Jeremia ſich auf die des Exodus nichts in Bezug auf die Bedeutung des Wortes אבנים übertragen läßt, ſo ſcheint mir außerdem auch noch die Conſtruktion der Formel an beiden Orten verſchieden zu ſeyn. Jer. heißt es nämlich: עִשָּׂה מְלָאכָה עַל הָאֲבָנִים und unſre Worte bilden hier offenbar einen adverbialiſchen Zuſatz: auf der Scheibe. Im Exodus dagegen heißt es: וּרְאִיתֶן עַל הָאֲבָנִים und gewiß wird jeder es für das Natürlichſte halten, עַל mit רְאִיתֶן zu verbinden (wie Ex. 5, 21. עָשָׂה עֵינֵיכֶם עַל Iob. 14, 3) und zu überſetzen: ſo ſehet auf die oder nach den (beiden) Steinen. Für dieſe Conſtruktion ſprechen nämlich folgende Gründe. 1) Wäre עַל הָאֲ hier ein adverbialiſcher Beiſatz, ſo ſtünde רָאָה in der Bedeutung wie beobachten, Acht haben absolute, ohne Accuſativ. Aber wo רָאָה in dieſer Bedeutung vorkommt, wird es ſtets das Objekt bei ſich haben, wenigſtens wo es absolute ſteht, hat es gerade dieſe Bedeutung nicht (ſ. d. Lex.). Es müßte demnach wohl ein Verbum hier ſtehen, welches auch absolute geſetzt wenigſtens keinen Mißverſtand gäbe. 2) Würde man ſich wundern müſſen, daß der wenig bedeutende Umſtand, unter welchem geſehen werden ſollte, angegeben wäre, während der ungleich wichtigere, worauf geſehen werden

a) Mit dieſem Gebrauche des Wortes κατ' ἐξοχήν vom zunächſt liegenden Gegenſtande Jer. l. l. ſtimmt auch insbeſondere überein die Setzung des Artikels האבנים, der es faſt gleichbedeutend macht mit עַל אֲבָנִים.

ſollte, nicht angegeben wäre. Und noch dazu iſt erſteres um ſo überflüſſiger, da ſchon die Zeit und Gelegenheit der Beobachtung angegeben iſt, nämlich בְּיַלְּדָהּ, und letzteres um ſo unentbehrlicher, da das folgende אִם בֵּן הוּא zu ſchroff auf das bloße ראיתן folgt und man zwiſchen beides einen vermittelnden Gedanken braucht, wie: welches Geſchlechtes das Kind iſt, welcher aber bei dieſer Auffaſſung nicht hinreichend angedeutet iſt. 3) Würde in dem Ausdrucke eine für die umſtändliche hebräiſche Proſa zu harte Zuſammenziehung ſtatt finden, denn עַל הוּא' wäre ſo viel als entw. בְּהָיוֹתָהּ עַל הוּא', oder בְּהָיוֹתָן עַל הוּא' oder בְּהָיוֹת הַיֶּלֶד עַל הוּא' vgl. Gen. 2, 15. 4, 14.

Beurtheile ich aber hiernach die Meinungen, die über die Bedeutung des Wortes aufgeſtellt ſind und gegenwärtig noch zur Sprache kommen können, ſo kann ich mich nicht zur Annahme von einer derſelben verſtehen. Mit Herrn Dr. Böttcher ſcheint mir die Deutung durch Badewanne nichtig, namentlich weil die Hebamme lange vorher ſchon, ehe ſie das Kind über die Badewanne bringt, das Geſchlecht deſſelben zu erkennen Gelegenheit hat, weil ferner das Geſchlecht des Kindes (beſonders wenn Leben und Tod auf dem Spiele ſteht) ein ſehr intereſſanter Umſtand für die Eltern deſſelben iſt, die es in der Regel ſchon vor der Geburt gern wiſſen möchten und die Hebamme zur Aufmerkſamkeit darauf jedenfalls ſo bald veranlaſſen, als nur irgend die Kennzeichen deſſelben ſichtbar werden, und weil endlich die Form des Wortes einer ſolchen Bedeutung gar nicht günſtig iſt. Denn geſetzt auch, כִּירַיִם, welches man hier zu vergleichen vielleicht geneigt ſeyn möchte, hieße wirklich ein mit einem Deckel verſchloſſener Topf ſo ſicher, daß es ſich zu einem Belege eignete, und man wollte demgemäß an eine Deckelwanne denken, ſo würde doch einzugeſtehen ſeyn, daß der Deckel einer Badewanne gar nicht ein ſo nothwendiges Stück derſelben ausmacht, daß er für eine weſentliche Hälfte derſel-

den anzusehen wäre, während bisweilen (z. B. bei'm sogenannten Dämpfen der Speisen und bei manchen chemischen Verrichtungen) bei einem Topfe die Verschließbarkeit durch einen Deckel etwas Wesentliches seyn kann und gewiß nur aus dieser Rücksicht einem solchen Topfe die Dualform gegeben werden konnte. — Mit Herrn Prof. Rettig aber scheint mir, aus allen den Gründen, die er so überzeugend aus einander setzt, auch die böttcher'sche Erklärung durch Geburtsstuhl verwerflich. Zu seinen Gründen füge ich nur noch den hinzu, daß der Name der Sache von der Töpferscheibe hergenommen ist, was mir nicht nur, wie ich oben auseinander gesetzt habe, willkürlich und unstatthaft erscheint, sondern geradezu unbegreiflich ist, weil, was einer Töpferscheibe nur im Mindesten ähnelt, sich sicherlich zu einem Lager für eine Gebährende nicht eignet, geschweige denn, daß eine Töpferscheibe selbst für diesen Zweck nöthigenfalls mir anwendbar scheinen könnte. — Endlich aber kann ich auch der Meinung des Herrn Prof. Rettig nicht beitreten, weil der Tropus ebenfalls in der Töpferscheibe liegt und an sich wohl obendrein noch sehr subtil und künstlich ist, auch sich nicht gut denken läßt, wie vor dem Austritte aus der Mutterscheide die Hebamme über das Geschlecht des Kindes in Gewißheit seyn kann. — Alle drei Meinungen zusammengenommen aber laboriren an dem, was mir die Annahme von עַל הָאֲ als adverbialischen Beisatz schwierig macht.

Kurz, der anderweitige Gebrauch des Wortes scheint mir kein Licht auf unsere Stelle zu werfen, die alten Versionen denselben absichtlich umgangen zu haben a), die überhaupt in Betracht kommenden Erklärungen aber unzulässig, wenigstens unbefriedigend zu seyn. Und unter solchen Umständen werde ich nichts Ungehöriges zu thun scheinen, wenn ich den gordischen Knoten mit einer Conjectur zu zerhauen versuche.

a) Mit Ausnahme des Onkelos, von welchem demnach unten.

Ich gehe davon aus, daß zu construiren ist רְאֵה עַל, sehen auf etwas, nach etwas, und daß hier der Name eines Gegenstandes zu erwarten sey, der über das Geschlecht des Kindes den hinlänglichen Aufschluß geben könnte, auf welche Weise überhaupt nur eine natürliche Verbindung mit dem folgenden אִם הַבֵּן sich herstellen läßt. Jedenfalls aber sind das Erkenntnißmittel des Geschlechtes eines Kindes nur die Geschlechtstheile desselben, und da die männlichen Kinder der Gegenstand des pharaonischen Befehls sind, wäre ich vollkommen geneigt, bei den beiden Steinen an die männlichen Testikeln zu denken und den Ausdruck für einen Euphemismus zu halten, an welchen für dergleichen Gegenstände die Sprachen der verschiedenen Völker einen ziemlichen Vorrath zu haben pflegen, und der hier statt des eigentlichen Wortes dem Pharao als Könige und Manne den Hebammen gegenüber vielleicht mit besonderm Grunde in den Mund gelegt wäre.

Daß die Dualform für eine solche Bedeutung ganz an ihrem eigentlichsten Orte sey, wird niemand bezweifeln. Auch etymologisch aber scheint die Vermuthung einer hinlänglichen Unterstützung nicht zu ermangeln. Allerdings habe ich in keiner verwandten Sprache ein ganz entsprechendes, d. h. ein von demselben Bilde ausgehendes und auf denselben Gegenstand übertragenes Analogon finden können, doch scheint mir dieser Umstand an sich nicht von so bedeutender Wichtigkeit zu seyn und zum Theile dadurch erledigt zu werden, daß das in allen Dialekten in dieser Bedeutung so gewöhnliche בֵּיצָה im Hebräischen wenigstens kein Beispiel irgend eines uneigentlichen Gebrauches hat, was wohl zu der Vermuthung führt, daß dem Hebräer ein anderer Gegenstand zur Bezeichnung der Sache das Bild geliehen habe. — Wie wir oben erwähnt haben, hat aber das hebräische אֶבֶן schon einen mehrfachen uneigentlichen Gebrauch, namentlich in Beziehung auf kleinere, härtere, kugelige Körper. Unter diesen scheint mir nun der

Ausdruck אַבְנֵי כִיס ganz besonders vermittelungsfähig für unsere Bedeutung zu seyn und ein fast sprechendes Bild zu liefern, wenn man sich den Beutel mit den Gewichtsteinen als vom Gürtel herabhängend verstellt (جِرَابٌ marsupium coriaceum et a similitudine scrotum. Gol.). Wie aber die künstlichere Form אֶבֶן statt אֲבֶן für eine solche künstlichere Bedeutung nicht nur geeignet, sondern selbst gemacht seyn könnte, so böte das entsprechende أُبْنَةٌ (und حُنْجُرٌ) mit seiner Bedeutung Kehlkopf (wieder ein kleinerer, härterer, kugeliger Körper) wenigstens eine Uebertragung auf einen Theil des thierischen Körpers. Wenn wir aber den Dual אבנים geradezu für scrotum nehmen, wie im Arabischen nach Golius خُصْيَةٌ testiculus und der Dual duae pelliculae testium, scrotum bezeichnet, und Ludolph im äthiop. Lex. bei אשכת bemerkt „in plurali pro scroto accipiendum videtur," so setzen wir hiermit nicht einmal ein Synonymum zu אֶשֶׁךְ, und bekommen einen Begriff, für welchen im Hebräischen überhaupt ein Wort sich wenigstens nicht erhalten hat.

Die Etymologie des hebräischen Wortes אֶשֶׁךְ und des äthiopischen אשכת von שכת (s. Ges. Lex. man.), nach der der Gegenstand eigentlich heißt, index, testis virilitatis (vgl. d. lat. testiculus) zeigt, daß man gerade diesen Theil der Genitalien als Kennzeichen benutzt hat, womit übereinstimmen würde, daß auch an unserer Stelle gerade auf ihn die Hebammen verwiesen werden; und medicinischer Seits ist mir versichert worden, daß dieß mit gutem Grunde geschehen sey, weil bei Neugeborenen gerade das scrotum vor den benachbarten Theilen auf eine die spätern Verhältnisse weit übertreffende Weise, häufig selbst bis auf einen befremdenden Grad ausgebildet sey.

In vollem Maße darin einverstanden, daß das

מְחַבְּרָא des Onkelos a. u. St. nichts anderes sey, als מַשְׁבֵּר, מְשַׁבֵּר, glaube ich, daß dieser Interpret die Bedeutung des Wortes, die ihm bekannt seyn mochte, nur irriger Weise auf die Organe der Mutter (oder des Kindes weiblichen Geschlechtes) bezogen habe, indem er dieselbe zu weit auffaßte, wenn nicht vielleicht selbst anzunehmen ist, daß אבנים, wie das arab. Wort حَذْنَةٌ testiculi duo et vulvae labra (s. auch Rosenmüller zu unsrer Stelle) bedeutet, von den Genitalien beider Geschlechter habe gebraucht werden können, was endlich selbst auch von dem chald. מְחַבְּרָא gelten könnte.

Die Uebersetzung des Verses würde demnach seyn: Wenn ihr die Hebräerinnen entbindet, so beobachtet die Testikeln. Wenn es (nämlich das Kind, von dessen Testikeln die Rede ist) ein Knabe ist, so tödtet ihn.

Recensionen.

1.

Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferdinand Hitzig, der Theologie Licentiaten und öffentlichem, ordentlichem Professor an der Universität zu Zürich. Heidelberg, 1833. bei C. F. Winter, Universitätsbuchhändler. XLII und 650 S. gr. 8.

Erster Artikel.

Herr Prof. Hitzig, den mit seinem ersten literärischen Versuche, betreffend die kritische Behandlung von Jes. 2,2—4, der Unterzeichnete im gelehrten Publikum eingeführt (vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1829 H. 2. S. 319), tritt jetzt, nachdem er sich inzwischen noch durch andere zur Kritik des A. T. gehörige Schriften von der vortheilhaftesten Seite bekannt gemacht, mit einer vollständigen Uebersetzung und Auslegung des ganzen Propheten hervor. Es gereicht Rec. zum besonderen Vergnügen, schon in jener kleinen Abhandlung des Verf. ex ungue leonem gezeigt, und des einstigen Zuhörers Talent zu kritisch-exegetischen Arbeiten sowohl zuerst erkannt als zur weiteren Ausbildung desselben fleißig ermuntert zu haben. Der Verf. hat sich in seiner neuesten ausführlichen Leistung ein bleibendes Denkmal seiner tüchtigen Forschungsgabe, seiner gediegenen Gelehrsamkeit und seines ausgezeichneten grammati-

schen und kritisch-exegetischen Scharfsinnes gesetzt. Seine Bearbeitung des Propheten Jesaia gehört ohne Zweifel zu denjenigen Werken auf dem Felde der alttestamentlichen Auslegungskunst, welchen das unverkennbare Gepräge der Wissenschaft aufgedrückt ist. Aus diesem Grunde würdigen wir hier dieselbe einer eigenen genau eingehenden Kritik, zugleich, um dem Verf. auch nach seiner Entfernung von uns einen Beweis unserer fortdauernden Hochschätzung zu geben.

Der Verf. erklärt sich über den Zweck der Abfassung seines Buches im Vorworte also: „theils wollte ich für einen so wichtigen und vielgelesenen Schriftsteller den Theologie Studirenden ein bequemes, nicht allzuweitläuftiges, und darum nicht zu sehr kostspieliges Hülfsmittel in die Hände geben; dann aber war ich schon länger der Meinung, unsere Commentare seyen, seit den neuesten Fortschritten der hebräischen Grammatik, einer gänzlichen Umarbeitung bedürftig geworden; und ich beschloß, von dem Grunde oder Ungrunde dieses Glaubens mich dadurch zu überzeugen, daß ich, so weit Kraft und Ausdauer reichen würden, die jetzt geltenden grammatischen Grundsätze mit Consequenz auf Einen der biblischen Autoren in Anwendung brächte." Nach diesem offenen Bekenntnisse, welches durch die Dedication des Buches an Herrn Prof. Ewald in Göttingen, in welcher dieser „Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache, und dadurch der Exegese des Alten Testaments" genannt wird, in dem unzweideutigsten Lichte erscheint, wird man erwarten, daß, wie der Verf. auch selbst sagt, „auf die Meinungen eines gefeierten Erklärers des Jesaia öfter ausdrücklich und ausführlich polemische Rücksicht genommen worden", und Rec. gehört gewiß nicht zu denjenigen, welche des Verf. Erklärung, „daß er sein Buch, welches zu schreiben ihm ein Recht zustand, weder für noch wider eine Person, sondern im Dienste der Wahrheit verfaßt habe," in Zweifel ziehen

möchten. Auch Rec. iſt ſich bewußt, nur im Dienſte der Wahrheit an die Kritik ſeines Werkes gegangen zu ſeyn, und glaubt nach der Stellung, die daſſelbe eingenommen, ſeiner Recenſion den belehrendſten Zuſchnitt zu geben, wenn er auf die hauptſächlichſten Differenzpuncte der Auslegung zwiſchen der des Herrn D. Geſenius und der des Herrn D. Hitzig bei der Prüfung vorzügliche Rückſicht nimmt. Rec. wird ſich dabei von jenem exegetiſchen Tacte leiten laſſen, den ihm der Verf. ſelbſt öffentlich zugeſprochen.

Wir beginnen mit der Prüfung des Commentars, gehen dann zur Ueberſetzung über, die ja erſt aus dem Commentare erwachſen iſt und den Geiſt der Auslegung in ſeiner feſten Beſtimmtheit des treffenden Wortes darſtellen ſoll, und ſchließen mit dem, was zur ſogenannten Einleitung gehört und die Reſultate der kritiſchen Forſchung enthält. Denn nach dieſem Gange werden wir am wenigſten Gefahr laufen, in den gewöhnlichen Fehler der Recenſenten zu fallen, allgemeine Verſicherungen ſtatt beſtimmter Beweiſe zu geben. In der Beurtheilung des Commentars handelt es ſich um die ſprachliche und hermeneutiſche Richtigkeit der einzelnen Erklärungen, und da der Verf. wegen der neuen Begründung einer Wiſſenſchaft hebräiſcher Sprache die gänzliche Umarbeitung der exegetiſchen Werke über das Alte Teſtament für nothwendig erachtet, ſo werden wir bei ſeinem praktiſch gegebenen Beweiſe einer ſolchen neubegründeten Auslegung ſorgfältig nachzuſehen haben, wie viele ſeiner Erklärungen denn wirklich neu und haltbar ſeyen. Denn auf dieſe Weiſe allein können wir zu dem ſicheren Urtheile gelangen, mit welchem Rechte Herr D. Hitzig ſeinem Werke eine Epoche machende Bedeutung beilegen dürfe.

Cap. 1, 3 ſtimmen wir dem Verf. bei, wenn er אֵת יָדַע abſolut faßt, wie Rec. dieſe Erklärung ſchon im Jahre 1820 gegeben, als er den Propheten zum erſten Male als Privatdocent in Göttingen auslegte, und ihr ſeitdem im-

mer treu geblieben. Nur möchten wir die Ueberſetzung von Geſenius „kennt ihn nicht," aus dem Grunde nicht falſch nennen, weil Jehova ſelber ſpreche und doch weder קְנֵה noch גֹּאֵל Israels ſey. Denn warum ſollte Jehova nicht ſchicklich als Käufer und Herr des Volkes gedacht werden, da die altteſtamentlichen Schriften ſo oft an die Loskaufung und Befreiung Iſraels aus der ägyptiſchen Knechtſchaft durch die Gnade Gottes erinnern. Heißt es doch in unſerm Buche Cap. 43, 3 und 4:

Ich gab als Löſegeld für dich Aegypten,
Kuſch und Saba für dich hin;
Weil du theuer biſt in meinen Augen,
Geehrt, und ich dich liebe,
So geb' ich Menſchen hin für dich,
Völker anſtatt deiner.

Auch das trifft nicht, wenn der Verf. bemerkt, תְּתְבּוֹנֵן würde zu ſchwach ſeyn, wenn לֹא יָדַע ſich auf Jehova beziehe: „denn das Volk könne natürlich nicht auf Jehova achten, wenn es einen andern Herrn gewählt habe." Wo ſteht im Texte, daß es einen andern Herrn gewählt habe? — Es iſt ja nur von dem Nichtkennen des Herrn die Rede, und iſt dann nicht das Nicht auf ihn achten ſtärker? — תְּתְבּוֹנֵן iſt überhaupt ein ſehr ſtarker Ausdruck, und bedeutet hier mit der Negation verbunden: es gibt ſich gar keine Mühe um die Achtſamkeit, es hat den Willen gar nicht, auf Gott ſeine Gedanken zu richten. Vergl. Hithp. deſſelben Verb. in derſelben ſtarken Bedeutung: ſcharf einen Gegenſtand in's Auge faſſen Cap. 14, 16 und Hiob Cap. 31, 1, wo doch gewiß nicht der unmittelbar auf eine Jungfrau geworfene Blick als Sünde ſoll gerechnet werden, ſondern nur das abſichtsvoll berechnete und begehrungsſüchtige Hinſehen nach ihr. — Aber jedenfalls reichen wir mit dem abſoluten Gebrauche von לֹא יָדַע vollkommen aus, ja wir gewinnen ſo einen kräftigeren Sinn und Schluß des Verſes. — V. 5 entſpricht die gewöhnliche Erklärung von Geſenius ſicher mehr dem

Zuſammenhange mit V. 6, als die von Hitzig von Saad. Vulg. und Vitringa angenommene, nach welcher עַל־מָּה in der Bedeutung „wozu" auch mit תּוּכּוּ zu verbinden ſey." Sprachhärte kann wenigſtens Rec. nicht finden, wenn wir תּוּכּוּ מַכָּה durch das natürlich ausgelaſſene Relativ. אֲשֶׁר unmittelbar an den vorhergehenden Satz anſchließen. Der Zuſammenhang wird im Weſentlichen derſelbe bleiben, wenn auch im zweiten Gliede des Verſes die Ueberſetzung: „jedes Haupt iſt krank, und jedes Herz iſt matt," die ſprachlich am meiſten begründete ſeyn ſollte. Denn der Prophet faßt, wie V. 6 zeigt, alle Einzelnen des Volkes in ein Ganzes zuſammen, und wenn dann jeder einzelne Kopf ſiech und jedes einzelne Herz krank iſt, alſo, äußerlich und innerlich, der Volkskörper elend — wohin ſoll Gott ihn ferner ſchlagen? — V. 6 hat dann der Prophet bei der Anſchauung des Volkes ſchon mehr das Land im Sinne (wie ſolche Uebergänge auch ſonſt vorkommen, z. B. Cap. 23, 13), auf welches er dann V. 7 in beſtimmter Rede übergeht. Indeſſen iſt die von den meiſten Erklärern angenommene Ueberſetzung: „das ganze Haupt iſt krank, das ganze Herz iſt ſiech," auch nicht ſchlechthin zu verwerfen; denn was die durchaus für nothwendig gehaltene Setzung des Artikels nach כָּל betrifft, ſo fehlt derſelbe auch in andern Stellen, wo jenes durch ganz überſetzt werden muß, z. B. 5 Moſ. 4, 29. — V. 7 überſetzt der Verf. das anſtößige מְשֻׁמָּה אֲרָצִים „wie zerſtörtes Land der Fremden," und gibt davon die künſtliche Erklärung: das Land biete einen Anblick dar, wie etwa ein fremdes, das Jehova, weil ein ſolches keine נַחֲלָה für ihn ſey, verwüſtet habe. Der Prophet deute aber auf ein beſtimmtes Land, das Jehova wirklich ſchon verheerte, nämlich Sodom und Gomorrha, von deren Zerſtörung bloß מַהְפֵּכָה immer vorkomme. Vgl. 5 Moſ. V. 29, 22. und Jerem. 49, 18. Richtig erinnert der Verf. allerdings gegen die Ueberſetzung von Geſenius: „eine Wüſte iſts, als von Feinden verheert," wo das מ als kaf veritatis genom-

men wird, daß הָפַךְ nicht bloß verheeren sey. Aber wir werden einfacher verfahren, wenn wir הָפַךְ in seiner Grundbedeutung umwenden urgiren: „eine Wüste — wie von Fremden umgewendet"! וּשְׁמָמָה beziehen wir auf das im ersten Versgliede stehende שְׁמָמָה zurück, wie אֶרֶץ, welches die mit Feuer verbrannten Städte und das von den Fremden abgeweidete Fruchtland zusammen begreift, genannt worden: und zwar ist diese Wüste eine gänzliche Verödung, der Boden ist wie umgewendet. Mag es immer seyn, daß sonst הָפַךְ nur von dem Zerstören durch Gottes Hand gebraucht wird, philologisch ist es gewiß nicht unrichtig, wenn wir es hier einmal in dem Grundbegriffe der gänzlichen Zerstörung auf die Feinde zunächst beziehen. Und waren denn diese nicht von Gott zur Züchtigung des Landes (vergl. V. 6 und 8) gesandt? — war es also nicht immer eine Umwendung, die von Gott ausging? — Nach dieser Erklärung ergibt sich auch זָרִים für die Auffassung leichter, als bei Hitzig, der es für Land der Fremden nehmen muß. Wenn er sagt, der 9te Vers bestätige seine Erklärung, so können wir das wenigstens nicht finden: denn da heißt es ja ausdrücklich, daß die Bewohner nicht wie Sodom und Gomorrha geworden. — Das vielerklärte כְּעִיר נְצוּרָה V. 8 gibt der Verf. „wie ein einsamer Thurm der Wacht," zum Theil Scheid folgend, der schon עִיר „Wachtthurm" erklärt. עִיר ist ihm wie 2 Kön. 17, 9 s. v. a. מִגְדָּל und נְצוּרָה ad formam שָׁבוּעָה, יְשׁוּעָה, עֲזוּבָה ein Nomen s. v. a. Huth, Wacht. Gut ist's nicht, daß der Verf. in die Uebersetzung das „einsam" zur Verdeutlichung des Gleichnisses eingeschoben. Und was die Erklärung betrifft, so weicht sie freilich von dem herrschenden Sprachgebrauche der Wörter bedeutend ab, und können wir dieß durch Aufstellung einer andern vermeiden, ist's besser. Daher begnügen wir uns lieber mit dem Gewöhnlichen, und übersetzen nach dem Vorgange der Lxx: „wie eine belagerte Stadt." In der Vergleichung läge dann der Begriff

des Einſam-Abgeſchloſſenen. Geſenius ſtimmt Arnoldi bei und überſetzt: „ſo die gerettete Stadt,“ mit ihm בָּצִיר leſend, und das doppelte כְּ wie Cap. 24, 2 auffaſſend. Rund der klingt jedoch der Vers, wenn wir כְּ auch zum dritten Male als Vergleichungspartikel nehmen, wie denn auch die arnoldiſche Erklärung einem, obſchon recht glücklich gewählten, Nothbehelfe ähnlich ſieht. Ein noch paſſenderes Bild der Vereinzelung der Stadt würde ſich durch die einfache Verwandelung des בְּצוּרָה in בְּצוּרָה ergeben, welche Leſung vielleicht auch der Vulg. zu Grunde liegt, nach der Luther überſetzt: „wie eine verheerte Stadt,“ wo aber die urſprüngliche Bedeutung des Abſchneidens, die im verb. בָּצַר liegt, in der abgeleiteten des Zerſtörens (vom Weinberge hergenommen, vgl. Jer. 49, 9) irrig aufgegriffen iſt, indem die andere des Unzugänglichmachens und Befeſtigens der Stadt weit näher liegt. Vgl. 5 Moſ. 1, 28; 3, 8 und Jeſ. 2, 15 הַבְּצוּרָה. Wir überſetzen: „wie eine feſte Stadt.“ Man darf bei der Vergleichung nicht überſehen, daß der Prophet bei בַּת־צִיּוֹן vorzüglich an die Einwohnerſchaft von Jeruſalem gedacht haben will. — V. 13 betrachtet der Verf. הִיא als Prädikat der folgenden Nomina und zieht קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה zum vorhergehenden Satze, während Geſenius erklärt: Rauchwerk — ein Greuel iſt es mir. Nach Hitzig's Anſicht ſollten wir aber das לִי הִיא eher am Ende der drei Nomin. als zu Anfang erwarten, wie denn überhaupt der ganze Ausdruck im Munde Jehovas hier zu ſchwach erſcheint: Eins iſt mir Neumond ꝛc. Eine gleiche Stellung des pron. person. ſ. 2 Moſ. 31, 14. Wenn der Verf. gegen die Erklärung von Geſenius anführt, daß bei ihr die folgenden Nomina zu abgeriſſen ſtehen würden, verkennt er die rhetoriſche Kraft der Rede gerade in dieſer Abgeriſſenheit: denn Jehova redet in heiliger Entrüſtung. Keinesweges ſoll ja תּוֹעֵבָה auch zu חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת קְרֹא בְקָרָא bezogen werden, vielmehr ſind dieſe mit dem Begriffe des letzten Satzes zu verbinden, dergeſtalt,

daß sie in dem עֲצָרָה enthalten sind. Folgende Uebersetzung scheint den Sinn des Originals treu wiederzugeben:

Bringt mir nicht ferner nicht'ges Speiseopfer,
Rauchwerk ist mir ein Greuel;
Neumond und Sabbath, Berufung festlicher Versammlung —
Sünd und Fest — das kann ich nicht!

V. 18 stimmt der Verf. in der Erklärung mit Gesenius überein, aber Rec. kann diese Erklärung nicht billigen. Nach dem Zusammenhange nämlich scheint nicht sowohl schon von der Reinigung der Sünde oder deren Hinwegtilgung durch Gott die Rede zu seyn, als vielmehr erst von dem Eingeständnisse derselben. Demnach denken wir bei Scharlach und Purpur nicht an die blutrothe Farbe der Sünden, nach V. 16, welches überhaupt dem guten Geschmacke widerstrebt, sondern, was auch nach den Wörtern שָׁנִים und תוֹלָע näher liegt, an die stärkste Ueberfärbung derselben, so daß sich im Gegensatze der rothen Farbe mit der weißen des Schneees und der Wolle der passende Sinn ergibt: wenn die Frevler ihre Schuld auch noch so sehr verbergen und mit Scheinheiligkeit übertünchen, so wird dieselbe, sobald sie sich in einen Rechtsstreit mit Jehova einlassen, doch in ihrer nackten Blöße hervortreten. — Ebenso geschmackwidrig ist die Erklärung des Verf. V. 20, wo er übersetzt:

Wenn ihr euch sträubt und widerstrebt,
so müsset ihr das Schwerdt verzehren.

Es ergibt sich aus dieser Auffassung der überkräftige Sinn: ihr werdet gezwungen werden, das Schwerdt zu verzehren, d. i. dasselbe in eure Leiber aufzunehmen, gleichwie Speise. Rec. gesteht, nicht einzusehen, warum sich nur diese Erklärung grammatisch rechtfertigen lasse. Zur Bildung des schärfsten Gegensatzes mit dem zweiten Gliede von V. 19 ist unstreitig das Pü. תְּאֻכְּלוּ als stärkste Passivform gesetzt: ihr sollt verzehren gemacht werden (denn auf

den Ausdruck der Paſſivität kam es dem Propheten hier beſonders an) d. i. aber, wie ſchon Geſenius richtig bemerkt, für: ich Jehova will euch verzehren laſſen, welche dem Sinne nach erforderliche Ausdrucksweiſe aber Jeſaia deswegen verſchmäht, weil er gegenſätzlich auch der Form nach die genaueſte Abrundung mit אֹאכִלֵה bezweckt. Jehova will ſo auf das Beſtimmteſte ſeine Activität an die Stelle ihrer Activität ſetzen. חֶרֶב iſt dann das Inſtrument, durch welches Jehova ſolches bewirkt, und muß grammatiſch als Accus. adverb. „in Anſehung des Schwerdtes" aufgefaßt werden, d. i. dann freilich eben ſo viel als: ich will das Schwerdt euch verzehren laſſen. — Cap. 3, 4 ſoll מְעַלְלִים Hudelung, Mishandlung, Tyrannei ſeyn, als nom. von Hithp. הִתְעַלֵּל gebildet, mit Vergleichung von Cap. 66, 4 u. 1 Sam. 6, 6. Recht geben wir dem Verf., daß das nom. nicht wohl durch Kinder mit Geſenius überſetzt werden könne (denn man ſieht gar nicht ein, warum dieſer abſtracte Ausdruck im Hebräiſchen ſollte gewählt worden ſeyn), aber dem Parallelismus gemäß ſcheint es paſſender, מְעַלְלִים für Kindereien zu nehmen: Kinderpoſſen d. i. Muthwille und Willkür ſollen über ſie herrſchen. — V. 12 nimmt der Verf. an der gewöhnlichen Erklärung: „die Bedrücker meines Volkes ſind Kinder" unnöthigen Anſtoß, und will dafür überſetzt haben: „meines Volkes Gebieter iſt ein tändelnder Knabe", indem er bemerkt: „das Prädikat dürfte nur, wenn, daß dieſelben (die Kinder) Bedrücker ſeyen, hypothetiſch ausgeſprochen ſeyn ſollte, im Sing. ſtehen", mit Berufung auf Ewald's Gramm. §. 571. (§. 351. S. 643.) Allerdings wird an der angezogenen Stelle geſagt, daß in engverbundenen Wörtern deſſelben Satzes mit dem Plural die Rede nicht anfangen, und dann auf einen einzelnen der Menge übergehen könne, welches nur in allgemeinen Sätzen ſtatt finde; „jedoch," ſetzt Herr Ewald ausdrücklich hinzu, „kann ein particip. ſchon einen kleinen ſich ſondernden Satz bilden." Und iſt denn נֹגְשִׂי kein Particip? — Wir con-

ſtruiren und überſetzen: was mein Volk betrifft, ſo ſind ſeine Bedränger Kind, d. i. jeder einzelne derſelben ein Kind. Der Singular iſt hier ganz am Ort, da es dem Propheten auf die Begriffsbeſtimmung des Kindiſch = d. h. Schwachſeyns in jedem einzelnen das Volk beherrſchenden Tyrannen, nicht aber auf die wirkliche Aufzählung der Gebieter als eigentlicher Kinder ankommt. Deswegen trifft auch der Einwurf gegen die gewöhnliche Ueberſetzung nicht, „daß die Bedrücker, da der Zuſtand V. 4 erſt künftig eintreten ſolle, keineswegs Kinder ſeyen." Wir brauchen übrigens nicht hartnäckig bei der Bedeutung „Bedränger" in der Erklärung von נֹגְשָׂיו zu beharren, und können recht wohl überſetzen: „ſeine Gebieter ſind Kinder", denn Sach. 10, 4 hat נֹגֵשׂ dieſe Bedeutung ſicher. Indeſſen, gute Herrn waren dieſe Gebieter gewiß nicht, wie der Zuſammenhang zeigt, und unſere angenommene Bedeutung kann uns ſprachlich nicht nur nicht ſtreitig gemacht werden, ſondern ſie iſt ſogar wahrſcheinlicher. Es verhält ſich mit נֹגֵשׂ umgekehrt wie mit עָרִיץ. Was endlich das bei der Anſicht des Verf. auffallende suffix. plural. betrifft, ſo will er zwar, wir ſollen uns an demſelben nicht ſtoßen, aber wenn man es nun doch thut? — Die Berufung auf Ewald S. 123 kann den Zweifler nicht vollkommen zufrieden ſtellen, der einmal von unſerer Betrachtung der ganzen Stelle ausgeht, und dabei den Parallelismus beachtet: denn מְאַשְּׁרֶיךָ iſt doch eigentlich im Plural zu faſſen. — Cap. 5, 12 bemerkt der Verf. richtig, daß מִשְׁתֵּיהֶם ein Nominativ ſey, und überſetzt: „Da macht Cither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein ihr Gelag", was unſtreitig beſſer iſt, als wie Geſenius den Vers gibt: „ſie haben Cither und Harfe, Pauken, Flöten und Wein bei ihren Gelagen." V. 14 verdient dagegen die Ueberſetzung und Erklärung von Geſenius vor der von Hitzig wieder den Vorzug, indem der letztere die suffix. fem. gen. sing. auf שְׁאוֹל bezieht, und die einzelnen abstracta pro concretis nimmt, wodurch ein harter Sinn gewonnen wird, welcher ſich in der Ueberſetzung

darlegt: „und hinab fährt ihre Pracht, ihr brauſend und tobend Heer, und wer ob ihr frohlockt", wobei wir bemerken, daß בּ bei עָלֶיהָ als den Grund des Frohlockens angebend genommen iſt. Gegen die Grammatik verſtößt aber die Ueberſetzung von Geſenius gewiß nicht: „und hinab fährt ihre Herrlichkeit, ihr Reichthum, ihr Toben und was darin frohlockt", und es handelt ſich hier nur um den Geſchmack der Auffaſſung, in welcher Beziehung Herr Hitzig die Frage aufwirft: „die Unterwelt wird doch nicht etwa den Schall der Flöten u. ſ. w. verſchlingen ſollen?" Da die Unterwelt der Ort des tiefſten Schweigens iſt: warum nicht? was wäre in kühn-poetiſcher Sprache, in welcher doch offenbar hier der Prophet redet, dagegen einzuwenden, daß es heißt, wie wir überſetzen: „und hinab fährt ihre Herrlichkeit, ihr Saus und Braus, und was darin frohlockt." Freilich kommt hier Alles auf den richtig gewählten Ausdruck in der Ueberſetzung an. Vom „Verſchlingen" iſt im Texte gar nicht die Rede, was natürlich ſehr unpaſſend wäre; aber der Verf. ſchiebt dieſes Wort dem Propheten unter, der ja יָרַד gebraucht. Die Suffixa beziehen wir übrigens ohne Schwierigkeit auf Jeruſalem, welches der Prophet bei der Beſchreibung des üppigen Sündenlebens vorzugsweiſe im Sinne hat. V. 17. überſetzt der Verf. das 2te Glied: „und freſſen wandernd ab die Wüſteneien der Widder." Er zweifelt, ob er גְּדָיִם zu der Perſon im Verbum als Ergänzung betrachten ſoll, malend, wie die Heerden wandernd im Weiterziehn jene Felder abweiden, oder ob es als Appoſition zu בְּרָרִים zu ziehen ſey, welches dann ebenfalls das Subject im Satze wäre. Der Prophet erkenne den Heerden die verödeten Gefilde ebenſo zu, wie V. 14 der Hölle die zu ihr Hinabfahrenden. Einen kräftigeren Sinn gewinnen wir aber unſtreitig durch die Erklärung von Geſenius: „und auf der Reichen verödeten Gefilden erndten Fremde", die wir in der Ueberſetzung nur ſo verändern möchten:

„und in den Wüsten der Fetten werden sich Fremdlinge nähren." מְרִיאִים steht allerdings zuerst von fetten Schafen, aber es kann dann auch recht gut auf wohlgenährte Reiche übergetragen seyn, besonders in unserm Verse, wo in der ersten Hälfte der Prophet בְּבָקָר vor Augen hat. Jedenfalls dürfen wir den ausdrucksvollen Gegensatz der Wüsten und Fetten nicht übersehen: die fruchtbaren Felder der wohlgenährten Besitzer sind jetzt Wüsteneien geworden, in welchen fremde Hirten mit ihren Heerden herumziehen und daselbst ihre Nahrung gewinnen. Der Liebe der Orientalen zur änigmatischen Redeweise ist der Ausdruck ganz angemessen: Fremdlinge verzehren die Wüsten der Fetten. Wie kann man Wüsten verzehren, und wie können Wüsten fett machen? — Die gegebene Erklärung löst das Räthsel, welches nach der Uebersetzung von Gesenius ungelöst bleibt; denn freilich erndten kann man auf verödeten Gefilden nicht. Die feine Ironie der prophetischen Rede geht dann verloren. — Recht hat Hitzig gegen Gesenius, wenn er im gleich folgenden 18ten Verse עָוֹן und חַטָּאת nicht durch Strafe und Verderben, sondern durch Schuld und Sünde gibt: denn der Prophet schildert die hartnäckigen Bösen, welche mit klarem Bewußtseyn über ihr gesetzloses Leben wie mit Gewalt Schuld auf Schuld häufen; freilich können ihnen auch die Folgen der Sünde nicht verborgen bleiben, sie wissen recht gut, so zu sagen, daß עָוֹן Schuld und Strafe zugleich bedeutet, und insofern ist es nicht geradezu falsch, mit Gesenius zu übersetzen: „wehe denen, die die Strafe herziehen an Stricken des Lasters, und wie mit Wagenseilen das Verderben"; aber an psychologischer Tiefe gewinnt unstreitig die Erklärung, wenn wir den Grund der Strafe in der Uebersetzung hervorkehren. — Eben so billigen wir V. 19 des Verf. Uebersetzung: „es eile, beschleunige sich sein Werk", statt: „er beschleunige u. s. w.", wegen des Parallelismus, wiewohl die letztere auch von Gesenius angenommene Erklärung nicht gegen die

Sprache ſtreitet. — V. 30 werden die Worte der letzten Hälfte von unſerm Verf. überſetzt: „man ſchaut zur Erde, und ſiehe da Finſterniß der Angſt. — Und zum Lichte — es iſt verfinſtert durch ihr trüb Gewölk.“ Dieſe Ueberſetzung beruht auf einer originellen Betrachtung der Stelle. Vor allem ſollen wir nicht die Parallelſtellen Jeſ. 8, 21. 22 und Jer. 4, 23 überſehen. Aus ihnen gehe hervor, daß wir zu וְנִבַּט לְאֶרֶץ einen Gegenſatz haben müſſen: vor וְאוֹר ſey alſo durchaus die Präpoſition לְ ausgelaſſen, und ſomit צַר mit חֹשֶׁךְ zu verbinden. Daß אוֹר für Himmel oder Sonne geſagt werde, ſey vortrefflich, weil חֹשֶׁךְ ſich ſehr gut anſchließe und חֹשֶׁךְ vorausgegangen ſey. Was nun die Abtheilung der Worte betreffe, ſo ſey bei חֹשֶׁךְ der Munnach, bei צַר das Sakef, bei וְאוֹר aber Sakef gadol zu ſetzen, ו mit zu präfigiren, wie וְלֹא 2 Sam. 13, 26. In den letzten Worten beziehe ſich das suffix. an עֲרִיפֶיהָ auf אֶרֶץ, und עֲרִיפִים verwandt mit עֲרָפֶל bedeute urſprünglich das Herbſtgewölk, mit dem gegen die Regenzeit der vorher immer heitere Himmel ſich überziehe, ſey aber ſpäter im allgemeinen Sinne gebräuchlich geworden. „Ihr trübes Gewölk“ ſey das, welches ſich über ihr lagere. Seitdem Rec. ſich mit der Auslegung des Jeſaia befaßt, hat er immer das suffix. des letzten Wortes auf אֶרֶץ bezogen, und ſtimmt alſo in dieſem Punkte dem Verf. vollkommen bei. Desgleichen hat er immer אוֹר mit חֹשֶׁךְ verbunden, und hat die von Geſenius adoptirte Ueberſetzung: „bald Angſt, bald Licht,“ etwas geſucht gefunden. Er theilt auch den Tadel des Verf. gegen die gewöhnliche Erklärung, daß nach derſelben gerade צַר und אוֹר verbunden werden, „der eigentliche Ausdruck dem uneigentlichen für das Gegentheil coordinirt, ſo daß eine Umſtellung von חֹשֶׁךְ und צַר wünſchenswerth ſey.“ Aber verlaſſen muß Rec. den Verf. in dem Ausſpruche, daß die Worte וְנִבַּט לְאֶרֶץ nach der Auffaſſung: „ſchaut man aufs Land,“ völlig lahm und nichtsſagend daſtänden, während doch Jeſaia ſichtbar affectvoll endigen wolle. Im Ge-

gentheil ergibt sich nach der gewöhnlichen Erklärung ein kräftiger Sinn. Der Prophet läßt uns zuletzt nicht blos hören, wie einst mit Meerestoben der Feind gegen sein Volk antoben werde, sondern er läßt uns auch einen Blick in sein hartbedrängtes Land hineinwerfen, wie es da aussehe. Sollte ein scharfer Gegensatz zwischen אֶרֶץ und אוֹר bewahret seyn, ist's wenigstens nicht im Geiste einer vom Verf. gefundenen affectvollen Rede, daß vor אוֹר das בְּ praefix. ausgelassen worden, wofür wir gerne das וְ hingeben würden. Auch will sich das suffix. an עֲרִיפֶיהָ nicht recht ausnehmen, wenn אֶרֶץ hier die Erde und nicht das Land bedeuten soll." „Das Licht ist verfinstert durch das trübe Gewölk, welches sich über ihr lagert" — näher hätte dann jedenfalls dem Propheten zu sagen gelegen, das Licht verfinstere sich durch das Gewölk, das sich über den Himmel lagere. An bestimmter und klarer Anschaulichkeit gewinnt aber das Gemälde, wenn uns der Prophet das Land Juda mit einem dicken Nebelgewölk überzogen zeigt, wodurch es ganz finster in demselben wird. — Cap. 6, 9 macht der Verf. die richtige Bemerkung, daß der an Jesaia gerichtete Auftrag Jehovas in zwei parallelen Sätzen ausgedrückt sey, wovon jeder einen positiven und einen negativen Befehl enthalte; der letztere sey durch den Imperativ mit אַל ausgedrückt, wie es die Regel erheische; davon sey der Fall zu unterscheiden, wo zwei Imperative, oder statt des letzteren אַל mit dem zweiten Modus, so verknüpft werden, daß der zweite die gewisse, nothwendige Folge der Erfüllung des ersteren Befehles ausdrückt: welche Folge also mittelbar ebenfalls befohlen sey, und daher im Imperativ stehe; wogegen der erste Imperativ beinahe den Sinn eines Bedingungssatzes erhalte. (Jer. 27, 17; 1 Kön. 22, 12; 2 Kön. 5, 13 vergl. 10. — Jer. 26, 27; 2 Kön. 18, 32, wo ein Imperativ nebst einem zweiten Modus mit אַל den Nachsatz bilde, und Jes. 8, 9. 10, wo den zweiten Modus ohne אַל im Nachsatze der Wechsel der Person verlange.) Hier

nun finde der erſtere Fall ſtatt, alſo ſey die Ueberſetzung der Lxx, welcher man zu folgen pflege, durch das Futurum falſch. Während daher Geſenius überſetzt: „hört nur immer, ihr werdet nichts verſtehen, ſeht nur, ihr werdet es nicht einſehen", gibt unſer Verf. die Worte ſo: „höret immerfort, aber verſtehet nicht; und ſeht fortwährend, aber ſeht nicht ein." Rec. ſtimmt dem Sinne nach dieſer Ueberſetzung vollkommen bei, obſchon er ſie den Worten nach anders formt. Aber nicht ſo kann Rec. die Erklärung des Verf. unterſchreiben: „Jeſaia fingirt hier am Ende ſeiner Laufbahn, auf die gemachte Erfahrung zurückſehend, es ſey ihm von Jehova die Erfolgloſigkeit ſeiner Beſtrebungen vorausgeſagt worden. Als ſeine Anſtrengungen fruchtlos geweſen waren, mußte er dieß natürlich als vorhergefaßten Beſchluß und Willen Jehova's anſehn; und er ſagt nun, indem ſein Befehl an das Volk zugleich Befehl Jehova's iſt, Jehova, welcher ihm freilich ganz andere Aufträge gab, habe ihn angewieſen, ſeinen Befehl an das Volk, verſtockt und einſichtslos zu ſeyn, zu überbringen: paſſend dieß, weil, nach dem Erfolge zu urtheilen, man nicht anders hätte glauben ſollen, als: Jeſaia habe zur Verachtung ſeiner Prophetie und zu ewiger Verkennung der Wahrheit aufgefordert." Von einem Fingiren des Propheten am Ende ſeiner Laufbahn iſt da gar nicht die Rede. Als wenn ſich Jeſaia nicht zu Anfang derſelben die alte Erfahrung, die ſchon Moſes gemacht hatte, wie ſein Volk ein durch und durch widerſpenſtiges ſey, hätte vor Augen ſtellen können. Der Verf. überſieht den tiefen Wahrheitsſinn und die feine Ironie der grammatiſch richtig erklärten Worte. Jeſaia kennt den Geiſt des echten Widerſpruchs gar wohl, wie er ſich beſonders in ſeiner Nation immer mächtig erwieſen: je mehr ſie ſeine Worte hören würde, iſt er überzeugt, deſto weniger würde ſie ihn verſtehen. Dieſe Ueberzeugung, von Jeſaia im Namen

aller hebräischen Propheten ausgesprochen, und gegründet auf die psychologische Wahrheit, daß die Unfähigkeit, etwas einzusehen, wenn sie im Willen liege, durch den positiven Gegendruck der Lehre immer vergrößert werde, ist nun in die bestimmte weissagende Gottessprache eingekleidet. Die Ironie des Ausdrucks liegt aber eben darin, daß der Prophet im Namen Gottes dem Volke verbieten soll, was er ihm doch kraft seines Lehramtes gerade gebieten muß. Daß Jehova diese betrübende Wirkung der prophetischen Thätigkeit so stark hervorhebt, davon müssen wir den Grund in dem vorausgegangenen entschlossenen Ausrufe des Jesaia הִנֵּנִי שְׁלָחֵנִי suchen. Wiewohl aber Jesaia den Erfolg seines Strebens voraussieht, so kann er sich doch dem inneren Rufe, zu predigen, nicht entziehen; seine Lippen sind einmal mit der Feuergluth heiligender Gottesweihe berührt worden. — Cap. 7, 11. stimmt der Verf. mit Gesenius darin überein, daß er אוֹת als Wahrzeichen in der Weise faßt, daß es sich auf die Vorhersagung einer zweiten Begebenheit beziehe, deren früheres Eintreffen dann die sichere Gewähr für die Erfüllung der schon vorausgegangenen ersteren, auf die es eigentlich ankomme, geben solle. Rec. in einer früheren, in dieser Zeitschrift mitgetheilten Abhandlung (Jahrg. 1830. H. 3.) hat diese Ansicht von Gesenius nicht theilen können, aus Berücksichtigung des Zusammenhanges; denn wie kann der Prophet, wenn ihm אוֹת nur die Vorausverkündigung einer Begebenheit wäre, gleich im Folgenden sagen: „fordere es in der Tiefe, oder hoch in der Höhe“ (nach der Uebersetzung von Gesenius)? Dieser Ausleger hat sich allerdings bei der Begriffsbestimmung von אוֹת durch V. 14 leiten lassen, wo das fragliche Wort freilich eine Weissagung zu bedeuten scheint; aber eigentlich ist es doch nicht so, wie in der eben angeführten Abhandlung gezeigt worden, sondern es kommt dort nur

auf die Erſcheinung der עַלְמָה als einer ſolchen an; ſie iſt ein Symbol, durch welches Gott redet und die Worte des Propheten beſtätigen will. Aber Rec. kann auch Herrn Hitzig nicht Recht geben, wenn er verlangt, daß man, um den Begriff des אוֹת rein darzuſtellen, dem Zeichen, welches V. 14. gegeben werde, zuvörderſt keinerlei Einfluß auf das V. 11. angebotene geſtatten dürfe; denn ſie ſeyen beide verſchiedenen Weſens. Dieſe letztere Behauptung kommt aber eben daher, weil der Verf. die beiden doch offenbar im engſten Zuſammenhange ſtehenden Stellen bei der Begriffsbeſtimmung von אוֹת nicht zuſammenfaſſen will, wofür gar kein hermeneutiſcher Grund ſpricht. Im Gegentheil erſcheint dieſe geforderte Auseinanderhaltung der beiden Stellen willkürlich und gewaltſam. Warum ſollten wir nicht von vorne herein dem Propheten zutrauen, daß er ſich in der Beſtimmung des אוֹת werde gleich geblieben ſeyn? — Thun wir dieſes nicht, nehmen wir mit dem Verf. אוֹת zuerſt als wirkliches Wunder, dann aber als ein ganz natürliches Wahrzeichen, ſo gerathen wir in eine höchſt bedenkliche Anſicht von dem prophetiſchen Charakter des Jeſaia hinein. Der Verf. ſagt: „daß übrigens Jeſaia glauben konnte, Jehova werde durch ein ſolches Zeichen ihn als ſeinen Geſandten legitimiren, iſt ganz im Geiſte des partikularen Monotheismus; und es iſt dieſer Glaube eine Frucht, wie ſeines feſten Gottvertrauens, ſo des tiefen Gefühls von wirklich prophetiſchem Berufe und pflichtgetreuer Weiſſagung des Wahren. Ohne es zu wiſſen, ſpielt Jeſaia hier ein gefährliches Spiel; denn hätte Ahas die Propoſition angenommen, ſo hätte Jehova vermuthlich ſeinen Diener im Stiche gelaſſen, und dieſer wäre an ſeinem Gott und an ſich ſelber irre geworden. Jeſu hellerer Geiſt hat ein ſolches Zeichen ſeiner göttlichen Sendung beharrlich abgeſchlagen Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff.“ Bedenke der Verf. doch noch einmal

die ganze Consequenz dieses Satzes im theologischen Zusammenhange! — Die einfachste Apologie des frommen und besonnenen Propheten ergibt sich durch die Auffassung der ganzen Stelle, wie sie Rec. in dieser Zeitschrift schon vorgelegt hat, und darum hier nur darauf verweisen darf. Weil sich unser Verf. in diese gotterfüllte und in dem hochbegeisternden Glauben frei sich bewegende Betrachtung der Natur als eines in vielen Zeichen redenden großen Symbols nicht zu finden weiß, worüber wir uns wundern, da es ihm sonst an einer frischen und lebendigen orientalischen Anschauungsgabe nicht gebricht, fällt er mit Gesenius in denselben Irrthum, daß er unter עַלְמָה das Weib des Propheten versteht, und nur darin von jenem abweicht, daß er nicht an eine erst Verlobte des Jesaia denkt, sondern an die wirkliche Gattin desselben, indem er seine Meinung hauptsächlich auf die Beobachtung stützt, „daß er seinen Sohn Immanuel nannte (vgl. Cap. 8, 8.) und daß er selbst überhaupt für Erfüllung seines Wahrzeichens Sorge trug Cap. 8, 3." Der Verf. stellt auch hier, durch die consequente Entwickelung der Ansicht, daß אות ein Wahrzeichen sey, welches die Weissagung eines zukünftigen Ereignisses als sicher eintreffend durch eine andere in Erfüllung gehende Vorhersagung beglaubige, den Propheten in ein gar unwürdiges Licht, wobei überdieß in die Augen fällt, daß diese Betrachtungsweise derselbe Vorwurf trifft, den man öfters der alt-messianischen Erklärung des Verses gemacht hat, daß nämlich die Weissagung eines in die Zukunft hinausgerückten Ereignisses gar nicht am Orte gewesen seyn würde, wo es doch auf die gegenwärtige, ja augenblickliche Einwirkung auf den ungläubigen König vor allem angekommen. Jeder Anstoß wird hinweggeräumt, wenn wir die symbolische Erscheinung der עַלְמָה in ihrer Bedeutsamkeit als einer mit Angst und Schmerzen Gebärenden, sich aber dann der glückli-

chen Geburt Erfreuenden in der ganzen Scene, die uns vor Augen geſtellt iſt, auf die Weiſe hervorheben, wie es in der ſchon mehrmals angeführten Abhandlung geſchehen. — Den folgenden 15ten Vers erklärt der Verf. für eine Gloſſe. Denn „1) ſtehe er zum vorhergehenden verbindungslos, und es ſey nicht abzuſehen, warum von dem Knaben beſonders ausgeſagt werde, was nach V. 22. von Allen gelte.“ Der Vers ſteht aber keineswegs verbindungslos, wenn der Verf. feſthält, daß der Name des Sohnes, Immanuel, mit Bezug auf die Zeitbegebenheit, die Befreiung des Landes Juda von den Syrern und Ephraimiten, gewählt worden, was natürlich auch ſeine Meinung iſt. Der Prophet bedient ſich dann nur des ſchon durch ſeinen bedeutſamen Namen zum Collectivum der Nation geweiheten Knaben, um an ſeiner Perſönlichkeit ferner die Einwirkung der Zeit auf das ganze Volk zur Anſchauung zu bringen, und ſo kann es gar nicht widrig auffallen, daß von ihm beſonders ausgeſagt wird, was nach V. 22. von Allen gilt. Indeſſen geben wir dieſe Zuſammenfaſſung unſres Verſes mit dem 22ſten von unſrem Standpuncte aus nicht einmal zu; denn ſie hängt von der dem Verf. eigenthümlichen Anſicht ab, daß mit V. 14. die Langmuth Gottes zu Ende gehe, und der Prophet nun gleich zur Vorherverkündigung des Verderbens durch die Aſſyrer weiter ſchreite. Zwar läßt er dieſe Weiſſagung, wie Geſenius und Rec., erſt mit V. 17. beginnen, aber er erklärt ſich die dazwiſchen liegenden Verſe ſo, daß er den Propheten „zum Wahrzeichen für das Eintreffen dieſes Orakels in einer wirklich glänzenden Wendung ein Ereigniß fausti ominis machen läßt, nämlich, daß ein Weib, welches jetzt ſchwanger werde, ihren Neugeborenen Immanuel = Gott mit uns nennen werde, zum Andenken an die durch Ueberziehung ihres Landes bewirkte Befreiung des Landes Juda von den Syrern und Ephraimiten.“ Dem-

nach soll es auf die erst V. 17 bestimmt ausgesprochene Weissagung der Verheerung des Landes durch die Assyrer dem Propheten schon jetzt ankommen, wodurch freilich auch die dazwischen liegenden Verse 15. und 16. ein anderes Ansehn gewinnen. Indessen würde diese Auffassung des Zusammenhanges des ganzen Stückes des festen philologischen Haltes entbehren, und wenigstens eine sehr streitige vom sogenannten Geschmacke abhängige Meinung bleiben, wenn der Verf. nicht unwiderleglich beweisen könnte, daß V. 15. unecht sey: denn jene Ansicht ist mit der Betrachtung dieses Verses eng verbunden. Wie sich dieses schon bei dem ersten Einwande gegen die Echtheit des Verses ergeben, so bemerken wir es noch weiter. 2) „Der Vers anticipire den 22sten, und zwar darum ungeschickt, weil, warum Sahne, und nicht Milch, gespeist wird, erst dort, nicht hier, motivirt sey." Es bedurfte des Motivirens gewiß nicht, warum der Knabe Sahne und nicht Milch speisen werde; im Gegentheil würde sich eine solche bestimmte Erklärung in der hier recht absichtlich orakelmäßig-kurzen Vorhersagung nicht einmal gut ausnehmen. Wir betrachten unsern Vers nicht als eine Anticipation des 22sten, sondern lassen in diesem den Propheten jenen eben gebrauchten Ausdruck nur umständlicher wiederholen. 3) „V. 16. habe ein falsches dem 22. widersprechendes Motiv." In dem Falle nämlich, setzen wir hinzu, wenn man das den Vers beginnende כי in der Bedeutung von denn nimmt, ohne sich über den Zusammenhang der ganzen Stelle gründlich zu verständigen. Rec. hat die Bedeutung doch von כי bereits zu Hiob 23, 10. gegen Herrn D. Hitzig vertheidigt, und findet an unserer Stelle nur eine Bestätigung seiner dort entwickelten Behauptung. Um die dort gegebene Erklärung zu beseitigen, sieht sich der Verf. genöthigt, יבר in der einer unbefangenen Betrachtung gewiß fernliegenden Bedeutung „erwählen" zu nehmen. Was aber die

andere vom Rec. beigebrachte Stelle 2 Sam. 1, 9. betrifft, ſo kann ihn der Verf. von der Unbrauchbarkeit derſelben, כִּי in der Bedeutung von doch zu erweiſen, nicht überzeugen, wenn er einwendet: „die Stelle gibt zwei coordinirte Gründe, warum der Amalekiter den Saul tödten ſoll: weil Saul, vom Schwindel erfaßt, ſich nicht ſelbſt vollends tödten kann, und auf der anderen Seite, weil er eben, ob zwar ſchwer verwundet, noch beim Leben iſt.“ Alſo wir ſollen nach H. überſetzen: tödte mich: denn mich hat Schwindel ergriffen: denn mein Leben iſt noch ganz in mir. So muß auch wirklich die Ueberſetzung buchſtäblich hebräiſch-deutſch lauten, und in dieſem Sinne hat Rec. כִּי ſeine feſte Bedeutung denn nie ſtreitig gemacht, wenn der Verf. ſeine Worte a. a. O. noch einmal nachleſen will. Es handelt ſich ja nur um die Uebertragung des כִּי in unſere deutſch-geiſtige Verbindungsweiſe, und da liegt dieſe Ueberſetzung auf der flachen Hand: tödte mich: denn mich hat zwar Schwindel ergriffen (ich bin meiner nicht mehr mächtig und dem Tode nahe), doch iſt das Leben noch ganz in mir (ich bedarf alſo, da ich doch bald erlöſt ſeyn möchte, deiner Hülfe, den Tod zu finden). So laſſen wir nun auch an unſerer Stelle כִּי, hebräiſch betrachtet, in ſeiner Bedeutung denn ungefährdet, und wollen ja nur, den Satz in ſeiner Verbindung deutſch gedacht und ausgedrückt, dafür das verſchmähte doch in der Ueberſetzung gewählt haben. Wenn übrigens der Verf. zugibt, daß er in der Schrift: Begr. der Krit. S. 160. darauf, daß כִּי nicht doch bedeute, zuviel Gewicht gelegt habe, ſo können wir ihm für dieſes offene Eingeſtändniß wiederum einräumen, daß an unſerer Stelle כִּי wohl auch durch denn überſetzt werden könne. Dann müſſen wir uns aber einmal recht klar und unbefangen über den Zuſammenhang der ganzen Stelle verſtändigen. Um nämlich כִּי zu Anfange des 16ten Verſes richtig zu faſſen, müſſen wir auf das zweite Glied

des vorhergehenden 15ten Verſes beſonders unſere Aufmerkſamkeit richten. לְדַעְתּוֹ faſſen wir mit Geſenius in dem Sinne „bis er lernt,“ und halten uns zu dieſer Erklärung eben durch das parallele בְּטֶרֶם im nächſten Verſe berechtigt, wie das auch Lxx., Saad. und der Chald. richtig erkannt haben. Der Prophet will demnach ſagen, wenn wir den ganzen Zuſammenhang der Rede in V. 14. 15. u. 16. noch einmal zuſammenfaſſen: bei der Geburt des Kindes wird man Urſache haben, auszurufen: Gott mit uns! inſofern, da das Land von den Feinden befreit ſeyn wird. Freilich wird es noch die Folgen der Verheerung tragen, ſo daß der mit Bezug auf die glückliche Wendung der Dinge benannte Knabe Immanuel ſich mit den Speiſen der Wüſte, Sahne und Honig, wird begnügen müſſen, doch nur ſo lange, bis er verſtehen wird, Gutes und Böſes von einander zu unterſcheiden, alſo nur wenige Jahre: denn bis zu der Zeit hin, ehe noch der Knabe verſtehen wird, das Böſe zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird ſchon das Land, vor deſſen beiden Königen dem Ahas graut, ſelbſt verödet ſeyn, ſo daß alſo in der Zwiſchenzeit Juda, vor dem gefürchteten Bündniß der Syrer und Ephraimiten, die es jetzt mit dem mächtigen Aſſyrer zu thun haben, vollkommen ſicher, in Ruhe und Frieden neu aufblühen kann. Der Verf. erſieht aus dieſer ſorgfältigen Entwickelung des Zuſammenhanges der allerdings nicht leichten Stelle, wie wir „das Land des Grauens“ auch für die Exegeten, glücklich umſchifft, und es ſeinen rechtmäßigen Herrn, Rezin und Pekah, gelaſſen haben.

D. F. W. C. Umbreit.

2.

Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Von Gustav Billroth, Doct. und Privatdoc. der Phil. an der Univers. Leipzig. Leipzig, 1833. Weidmann'sche Buchhandlung.

Ein Commentar über diese Briefe war Bedürfniß, und zum Glück ist die Arbeit in sehr gute Hände gefallen. Bei dem jetzigen Stande der neutestamentlichen Exegese gehört viel dazu, um auch nur billige Anforderungen zu befriedigen; aber Hr. B. ist mit den nöthigen Kenntnissen und Gaben ausgerüstet. Vor Allem thut tüchtige Sprachkenntniß und grammatisch-philologische Ausbildung noth, um auf dem von Winer u. A. eingeschlagenen Wege fortzugehen, und die beim N. T. so schwierige philologische Aufgabe zu lösen; Hr. B. aber ist in diesem Stücke geübt, genau und scharfsichtig. Ein guter exegetischer Takt, den rechten Sinn zu treffen, fehlt ihm ebenfalls nicht, und mit Klarheit weiß er in Kürze Verwickeltes zu entwirren. Wäre er nur nicht zu oft der Modesucht, exegetische Excerpte zu liefern, gefolgt! Weit besser hätte er den Sinn der gewöhnlich weitschweifigen alten Ausleger in kurzen eigenen Worten mitgetheilt und so viel Papier gespart. Bisweilen hat er auch seine Unentschiedenheit hinter die Excerpte versteckt, und den Leser unbefriedigt gelassen. Auch in der Sacherklärung hat er Ref. befriedigt. Er faßt die apostolischen Vorstellungen in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit auf, und um so unbefangener, als er nicht in dem unglücklichen, unsre Zeit so verwirrenden Wahne steht, alles, was und wie es die Apostel lehren, sey für uns Glaubensnorm. Er unterscheidet zwischen Vorstellung und Idee; und wenn er letztere auch durch die Dialektik der hegel'-

ſchen Schule, der er zu unſerm Bedauern zugethan iſt, ins Licht zu ſetzen ſucht; ſo hat er ſich hierin doch ſehr der Mäßigung befliſſen; und immer ſteht es ja dem, der einer andern Dialektik folgt, frei, das hegel'ſche Philoſophem in ein andres umzuſetzen. Nur durch eine ſolche Auffaſſung des apoſtoliſchen Chriſtenthums läßt ſich die Freiheit unſres religiöſen Lebens retten.

Wir wollen nun von der Auslegung des Vfs. Proben geben und dabei eine gewiſſe Claſſification befolgen. Wir haben den Commentar Schritt vor Schritt durchgeprüft, und alles, was darin eigenthümlich und bemerkenswerth iſt, beachtet; müſſen uns aber natürlich auf Weniges beſchränken.

Zur grammatiſchen Genauigkeit gehört vorzüglich die richtige Behandlung der Partikeln; und dabei zeigt ſich zugleich, ob man der exegetiſchen Dialektik zur Auffaſſung des Zuſammenhangs und der Denkweiſe mächtig iſt. Gut iſt γὰρ erläutert 1. Br. 3, 11. 10, 1.; δέ I, 4, 18.; οὖν I, 10, 19.; ἵνα I, 4, 3.; μή I, 9, 21. II, 4, 18. 5, 21: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν — „das μή, auf welches Winer S. 400. die Bemerkung anwenden zu können glaubt, daß die Griechen oft, wo ſie recht entſchieden und unbedingt verneinen wollen, μὴ ſetzen, erklärt ſich, wie mich dünkt, ganz leicht dadurch, daß man annimmt, Paulus wolle den Standpunct vom Geiſte Gottes aus bezeichnen: Deus eum, qui non novisset, (οὐ γν. wäre, qui non noverat) peccatum fecit." Eben ſo der Artikel I, 9, 19. 15, 28. (S. 221 f.); ἐὰν ſt. ἄν I, 6, 18.; ἄν I, 7, 5.; das emphatiſche καί I, 7, 11.; der Gebrauch des Particip. mit εἶναι II, 5, 19. (S. 310.); des Partic. aor. θέμενος II, 5, 19. Das εἴτε — εἴτε II, 5, 13. bezeichnet nach dem Verf. nicht verſchiedene Facta, ſondern verſchiedene Seiten, Beurtheilungen deſſelben Factums, nämlich da des Rühmens; und dadurch erhält die Stelle ein ganz anderes Licht.

Manchmal aber verfällt Hr. B. auf Subtilitäten, z. B. in Ansehung des Infinitivs mit τοῦ I, 5, 37.; des ἐμαυτῷ II, 2, 1., welches zu meinem Besten heißen soll; des ὥστε I, 3, 21. Dagegen hat er I, 9, 26. das ως zu erklären unterlassen. — Lexikalische Merkwürdigkeiten sind uns nicht viele aufgestoßen. Der Verf. hat mit Recht die Erörterung der Bedeutungen meistens dem Wörterbuche überlassen. Zu I, 15, 29. bezweifelt er die Bedeutung alioquin von ἐπεί, und gewiß ist dieß keine Bedeutung, sondern nur in gewissem Zusammenhange der Sinn; in der angegebenen Stelle findet dieser aber in der That statt, was Hr. B. mit Unrecht zu bezweifeln scheint. Eben so bezweifelt er zu I, 14, 10. die Bedeutung: zum Beispiel von der Formel εἰ τύχοι, und wohl mit Recht: nur glaubt Ref. nicht, daß sie vielleicht, sondern: si forte ita ceciderit, wenn sichs trifft, heißt. Vgl. Stephan. s. v. τυγχάνω.

Seinen guten exegetischen Takt hat der Verf. bewiesen in der treffenden Auffassung des Sinnes in folgenden Stellen: I, 2, 8. τὸν κύριον τῆς δόξης, nicht τ. κ. ἔνδοξον, sondern den Urheber der Herrlichkeit. — I, 3, 13. ἡ ἡμέρα, der Tag des Gerichts. — I, 4, 2. ὃ δὲ λοιπὸν κτλ. erklärt der Verf. so: „Was übrig ist, ist dieß, daß an Verwaltern gesucht wird, daß einer treu erfunden werde. Weil P. im Vorhergehenden das vermeintliche Verdienst der Lehrer herabgesetzt hatte, so sagt er nun: was aber noch übrig bleibt, ist dieß, daß sie wenigstens nach dem Ruhme der Treue streben können." — I, 5, 11. νυνὶ δὲ ἔγραψα ὑμῖν κ. τ. λ. sind sehr gut erläutert. Der Vf. nimmt an, P. habe im frühern Briefe bloß die Worte μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις geschrieben, und das ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος sey nur der Commentar darüber, das was P. dabei im Sinne gehabt. — I, 8, 3. ἔγνωσται und 13, 12. ἐπεγνώσθην ist richtig erklärt, aber leider auf hegel'sche Weise erläutert. — I, 11, 10. ist das schwierige ἐξουσία auf die einfachste Weise gefaßt. —

II, 2, 1. ὁ λυπούμενος als Medium genommen: der ſich betrüben läßt. — II, 6, 1. συνεργοῦντες, nicht, wie gewöhnlich, Mitarbeiter (Gottes oder Chriſti), ſondern adiuvantes, in Bezug auf die Thätigkeit des Apoſtels, durch welche er das chriſtliche Leben der Korinther fördert. — II, 6, 11. hat der Vf. mit Recht die fritzſche'ſche Erklärung zurückgewieſen. — II, 11, 18. κατὰ τὴν σάρκα: „als Individuum, nach dem, was man als einzelner Menſch iſt;" nicht bloß: wegen angeborner, zufälliger Vorzüge, ſondern auch wegen erworbner, welche P. ebenfalls niedrig anſchlägt.

Dagegen hegt Ref. mehr oder weniger Bedenklichkeit in Anſehung folgender Erklärungen. I, 1, 2. σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλ. verſteht der Vf. von allen, die ſich zum Chriſtenthume bekennen. Allein da II, 1, 1. ſtatt dieſer allgemeinen Formel die beſtimmtere ſteht: σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ, ſo fragt ſich billig, ob jene nicht durch dieſe zu erklären ſey. — I, 1, 5. iſt λόγος wohl nicht ganz allgemein „Lehre des Chriſtenthums, in ſofern ſie verkündet wird," ſondern in ſofern ſie von den Korinthern verkündigt wurde, Lehrgabe. I, 2, 4. ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως wird erklärt: ſo daß ich zeigte (und ihr ſelber fühltet), wie groß die Kraft des heiligen Geiſtes in den Gläubigen iſt. Sollte es nicht beſſer von einem thatkräftigen Erweiſe des Geiſtes zu verſtehen ſeyn? — I, 3, 12. wird das Fortbauen vom Vf. auf das Praktiſche beſchränkt; warum nicht allgemein von der Entwickelung der chriſtlichen Offenbarung überhaupt? — I, 6, 11. ταῦτά τινες erklärt der Vf. durch τοιοῦτοι, id genus homines. (?) — I, 7, 19. ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι κ. τ. λ. ſoll nach dem Vf. nicht im Allgemeinen die Werthloſigkeit der Beſchneidung und Nichtbeſchneidung im Gegenſatze gegen die Haltung der ſittlichen Gebote Gottes beſagen, ſondern nur daß dergleichen indifferent ſey, wenn es nicht geboten ſey, wie im A. T. Allein dann ſtände wohl nicht ἐντολῶν, weil das Gebot der Be-

ſchneidung nur eines iſt und es keines der Nichtbeſchneidung gibt. — In der Stelle I, 10, 20. f. verſteht der Vf. unter δαιμόνια böſe Geiſter, und erklärt zu dem Ende 8, 4: ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ durch: daß kein Götze in der Welt iſt, und 10, 19: ὅτι εἴδωλόν τι ἐστιν· ἢ ὅτι εἰδωλόθυτόν τι ἐστιν (wie er accentuirt) im entſprechenden Sinne: daß es irgend einen (als Gott zu verehrenden) Götzen gibt, oder daß es irgend ein Götzenopfer (d. h. ein Opfer, welches mit Recht als wirklichen Götzen geopfert betrachtet würde) gibt? Allein er fühlt ſelbſt, daß man das letztere etwas hart finden werde, und gibt zu, daß man auch ſchreiben und erklären könne: ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν· ἢ ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν: daß ein Götze irgend etwas ſey oder daß ein Götzenopfer irgend etwas ſey. Wenn er aber dieſen Sinn zuläßt, ſo zerſtört er ſelbſt die angenommene Erklärung von V. 20; denn wenn ein Götze nichts iſt, ſo kann er kein Dämon ſeyn. Uebrigens iſt nicht nur der Gedanke hart: es gebe keine Götzenopfer, ſondern auch der: es gebe keine Götzen; denn der dem εἴδωλον untergelegte Begriff: ein als Gott zu verehrender Götze, iſt willkürlich; der geſchichtliche Begriff iſt: ein Götterbild, das man verehrt; dieſe Verehrung war ein Factum, deſſen Wirklichkeit der Apoſtel nicht leugnen konnte. Auch Ref. hat ehedem die Erklärung des Vfs. befolgt, ſie aber aufgegeben, weil er ſie nicht mehr haltbar findet. — I, 12, 1. 14, 1. verſteht der Vf. mit Heidenreich τὰ πνευματικὰ von der Zungengabe und 14, 37. πνευματικὸς von einem Zungenredner. Dazu kann ſich Ref. nicht entſchließen; zwar iſt in der letzten Stelle πνευματικὸς wirklich auf einen ſolchen Redner zu beziehen, aber nicht der Bedeutung des Wortes, ſondern dem Zuſammenhange nach: προφήτης ἢ πνευματικὸς umfaßt alle Arten von begeiſterten Rednern; das erſte Wort iſt ſpeciell, das zweite generiſch, aber dem Sinne

nach auch zu specialisiren, indem man hinzu denkt: von anderer Art. Aber in den andern Stellen ist gar kein Grund zu dieser Erklärung vorhanden. 12, 1. wird allerdings mit dem περὶ τῶν πν. die besonders die Zungengabe betreffende Streitfrage gemeint; allein die Ueberschätzung dieser Gabe bei den Einen und die Verwerfung derselben bei den Andern hing mit der Beurtheilung der übrigen zusammen, und der Gegenstand des Apostels ist nicht bloß jene, sondern alle zusammen; wozu noch kommt, daß die Unordnung, welche die Propheten veranlaßten (14, 19—33), den Apostel ebenfalls zum Schreiben aufforderte. 14, 1. sind τὰ πνευματικὰ der προφητεία, nicht wie eine species der andern, sondern wie das genus der species, entgegengesetzt. — 1, 13, 13. νυνὶ δὲ μένει κ. τ. λ. erklärt Hr. B.: „demnach (bei so beschaffenen Umständen, weil alle Geistesgaben untergehen — kann νυνὶ δὲ demnach heißen? —) bleiben (= οὐδέποτε ἐκπίπτει V. 8, οὐ καταργηθήσεται) Glaube, Hoffnung, Liebe." Allein bei dieser Erklärung sieht man 1) nicht, warum der Liebe, von deren Unvergänglichkeit V. 8. allein die Rede war, der Glaube und die Hoffnung beigegeben werden; 2) ist V. 12. gar nicht mehr von der Vergänglichkeit der Geistesgaben oder insbesondere der Erkenntniß, sondern von der Unvollkommenheit der letztern im Gegensatze des dortigen Schauens die Rede, der Apostel hat also auch keinen Anlaß, den Gedanken dessen, was unvergänglich sey, zu wiederholen und zusammenzufassen; 3) mit demselben Rechte, mit welchem er dem Glauben und der Hoffnung die Unvergänglichkeit zuschreiben könnte (nämlich, wie Hr. B. annimmt, dem Inhalte nach), hätte er sie auch der γνῶσις zuschreiben können, welche ja nichts ist als ein zum Bewußtseyn gesteigerter Glaube, ja sogar der wahren προφητεία; 4) setzt sonst der Apostel (Röm. 8, 24.) die Hoffnung und der Vf. des Hebräerbriefes (11, 1.) den Glauben dem Schauen

entgegen, wie hier V. 12. das Schauen im Spiegel dem jenseitigen unmittelbaren Schauen entgegengesetzt wird: ist es mithin nicht wahrscheinlich, daß der Apostel V. 13. sagen will, für dieses Leben, wo uns das unmittelbare Schauen versagt sey, seyen wir an Glaube, Hoffnung und Liebe angewiesen? Das μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη beschränkt der Vf. nach 14, 5. auf den praktischen Nutzen der Liebe; Ref. kann sich aber kaum entschließen, eine tiefere Erklärung, die aus dem innern Wesen der Liebe geschöpft ist, aufzugeben. — Von der Stelle II, 1, 17. ἢ ἃ βουλεύομαι, κατὰ σάρκα βουλεύομαι, ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, nimmt der Vf. die Erklärung der Alten an, wornach von einem sträflichen Eigensinne, das, was man sich vorgenommen, ohne Rücksicht auf die Umstände, starr festzuhalten, die Rede seyn soll. Allein 1) ist ein solcher fester Sinn nicht wohl geradezu als fleischlich zu tadeln, vielmehr schätzen ihn die Menschen weit mehr, als die leicht bewegliche Gefügigkeit, und der Apostel hätte das Tadelnswerthe darin erst kenntlich und geltend machen müssen; 2) will er V. 18. ff. offenbar über sein nicht Wort halten einen Schleier ziehen und seine sonstige Wahrhaftigkeit geltend machen, was nicht nöthig wäre, wenn er sich vorher ein Verdienst daraus gemacht hätte, eine gegebene Zusage nicht zu erfüllen. — II, 10, 15. zieht der Vf. mit Wegstreichung des Komma nach ὑμῶν das ἐν ὑμῖν zum vorigen αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν, und versteht das folgende μεγαλυνθῆναι .... εἰς περισσείαν schon von der Ausdehnung der Wirksamkeit über Korinth hinaus, während Andere (auch Ref.) es von der Verherrlichung derselben an diesem Orte verstehen. Dagegen aber ist einzuwenden, 1) der Pleonasmus des ἐν ὑμῖν, oder, da diesen der Vf. leugnet, des ὑμῶν; 2) das αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν paßt eher zu der Verherrlichung innerhalb Korinths, als zur Ausdehnung der Wirksamkeit anders-

wohin, wozu ſich eher die Vorausſetzung: wenn euer Glaube befeſtigt iſt oder dergl. ſchicken würde; 3) *μεγαλυνθῆναι εἰς περισσείαν* kann ſchwerlich von dieſer Ausdehnung, ſondern nur von dem wachſenden Ruhme des Apoſtels, als Stifters der korinthiſchen Gemeinde, verſtanden werden. (Uebrigens hat der Vf. uns wegen der Ueberſetzung des *κανὼν* durch Bezirk Unrecht gethan, indem wir dieſes Wort nicht eigentlich örtlich genommen haben.) — II, 11, 12. erklärt Hr. B. ſo, daß er vorausſetzt, die Gegner des Apoſtels hätten ebenfalls von den Gemeinden keine Unterſtüzzung angenommen; allein damit verträgt ſich nicht wohl V. 20. 1 Kor. 9, 12. Wenn er gegen die Ueberſetzung des Ref. einwendet, daß man dann erwarten würde: *ἵνα ἐνῷ καυχώμεθα, εὑρεθῶσι, καθὼς καὶ ἡμεῖς*, ſo kann man gegen ſeine Erklärung einwenden, daß der Apoſtel geſchrieben haben müſſe: *ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται εὑρεθῶ καθὼς καὶ αὐτοί*. — Die Stellen I, 12, 31. 13, 6. II, 2, 5. 7, 8. 8, 11. 10, 8. 11, 21. 23., worüber wir noch Bedenklichkeiten zu äußern hätten, übergehen wir, und bemerken nur noch einige Erklärungen, die wir geradezu für falſch halten müſſen, wie I, 6, 2. *κριτήρια*: Gerichte, vgl. V. 4.; 14, 24: *ἰδιώτης*: unkundig einer fremden Sprache; V. 37. Beziehung der *ἐντολαί* auf V. 34.: *καθὼς ὁ νόμος λέγει*; II, 5, 11.: *ἀνθρώπους πείθομεν*: ſo kann ich freilich Menſchen täuſchen, nach Gal. 1, 10.

In der Auffaſſung des Gedankenzuſammenhanges hat der Vf., wie ſchon bei Behandlung der Partikeln bemerkt iſt, ſehr befriedigt. Man vergleiche z. B. die Anmerkung zu I, 4, 1. Auch die Inhaltsanzeigen ſind ſehr gelungen. Hingegen ſcheint uns, daß mit I, 1, 25. der Abſchnitt nicht angehen ſollte, ſondern daß dieſer Vers die vorige Gedankenreihe ſchließt.

Wir gehen nun zur Sacherklärung über. Dahin zählen wir zuerſt die exegetiſche Verrichtung, die geſchichtli-

chen Verhältniſſe und Beziehungen aufzuklären, wovon die Ergebniſſe zum Theil in der vorangeſchickten Einleitung aufgeſtellt ſind. In dieſem Stücke iſt Hr. B. meiſt den Anſichten von Bleek, Baur, Neander gefolgt. Mit erſterem nimmt er eine zwiſchen den bekannten Reiſen des Apoſtels nach Korinth einzuſchaltende mittlere Reiſe an, mit welcher Annahme Ref., trotz der exegetiſchen Wahrſcheinlichkeit in den betreffenden Stellen des 2. Br., ſich noch immer nicht befreunden kann. Denn es läßt ſich kaum ein Zeitpunct finden, wohin dieſe Reiſe zu verlegen iſt. Nimmt man an, (und dieß ſcheinen die Stellen II, 2, 1. 12, 21. zu fordern) daß der Apoſtel zum zweiten Male nach Korinth kam, als ſchon die im 1. Br. gerügten Zerwürfniſſe und Aergerniſſe ſtattfanden, ſo könnte daſelbſt nicht ſo davon geſprochen ſeyn, als wenn zum erſten Male davon die Rede wäre, z. B. 1, 11., er habe von den Parteiungen gehört durch die Leute der Chloe; 11, 18., er höre, daß Spaltungen unter ihnen ſeyen, und zum Theile glaube er es; 5, 1., man höre von Hurerei unter ihnen. Das wahrſcheinlichſte wäre, daß der Apoſtel die Reiſe von Epheſus aus gemacht hätte; allein in dieſem Falle hätten die Gegner deſſelben wohl nicht hinreichende Zeit gehabt, in Korinth ihr Weſen zu treiben. Setzt man die Reiſe in den erſten Aufenthalt des Apoſtels in Korinth, indem man annimmt, er habe ſich auf kurze Zeit von da entfernt und ſey wiedergekommen, ſo verliert die Annahme alle Bedeutung, und dient nicht einmal dazu, die obigen Stellen des 2. Br. zu erklären; denn damals konnte der Apoſtel wohl noch keine Veranlaſſung zur „Betrübniß" (λύπη) haben; auch finden Bleek und unſer Vf. ſelbſt dieſe Annahme nicht wahrſcheinlich. — I, 5, 7. erklärt ſich der Vf. mit Recht gegen die Meinung der meiſten Ausleger, daß aus dieſer Stelle auf die Abfaſſungszeit des Briefes zu ſchließen ſey. — I, 6, 13. iſt die Vorſtellung des Apoſtels ſehr bündig dargeſtellt. Daſſelbe gilt von dem εὐλογεῖν 10, 16., von den ἔνοχος ἔσται τοῦ

σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου 11, 27. — In der Stelle II, 5, 21. ἁμαρτίαν ἐποίησεν, erklärt der Vf. mit Recht ἁμαρτία nicht geradezu durch Sündopfer, nimmt es aber auch nicht für ἁμαρτωλός, sondern findet darin den Gedanken: er hat ihn als Sünder behandelt, die Sünde der Welt auf ihn gelegt, und macht hierzu die schöne Anmerkung: „Wenn wir nun leugnen, daß ἁμαρτία geradezu durch Sündopfer übersetzt werden kann, so soll damit doch keineswegs geleugnet werden, was Usteri S. 111. leugnen will, daß der paulinischen Versöhnungslehre die Idee eines Opfers, welches den Zorn Gottes versöhnt, zum Grunde liege. Wenn wir auch das Wort Opfer nicht urgiren, und die Stellen 1 Kor. 5, 7. Eph. 5, 2. und sogar Röm. 3, 25. ganz wie U. erklären wollen (obgleich sich wohl noch manches einwenden ließe): so drängen doch die Stellen vom Zorne Gottes (Röm. 5, 9. 1 Thess. 1, 10. Ephs. 2, 3.) immer auf jene Vorstellung hin. Freilich muß man, wenn der Tod Christi als stellvertretender Opfertod betrachtet und dargestellt werden soll, nicht den schlechten Begriff des Opfers, nach welchem es ein äußerliches bleibt, zum Grunde legen, sondern den wahren Begriff, auch des heidnischen und jüdischen Opfers, festhalten, nach welchem die Vernichtung des liebsten Besitzes (der irdischen Güter: Früchte, Vieh u. s. w.) nur die äußerliche Darstellung des innern Opfers ist, d. h. der Vernichtung der Selbstheit, die täglich und stündlich sterben soll." —

Vortrefflich (mit Ausnahme des eingemischten Hegelianismus) findet Ref. die Lehre von der Auferstehung I. 15. vom Vf. behandelt. Er weist zuvörderst die Meinung derjenigen ab, welche vermuthen, die Bezweifler der Auferstehung in Korinth seyen Sadduzäer oder Epikureer gewesen, und faßt diese Zweifel, so wie die Widerlegung des Apostels, ganz vom christologischen oder eschatologischen Standpuncte des Urchristenthumes auf. „Der Apostel will nicht etwa von der Unsterblichkeit des Geistes im Allgemeinen

ſprechen, ſondern, ſelbſt überzeugt, daß die Wiederkunft Chriſti innerhalb eines Menſchenalters bevorſtehe, und zu Ueberzeugungsgenoſſen redend, will er einſchärfen, daß an dem dann zu ſtiftenden Meſſiasreiche auch die bis dahin verſtorbenen Chriſten Theil haben werden, und zwar durch die Auferſtehung der Todten, die ebenfalls in dieſer beſtimmten Zeit ſtattfinden wird." In V. 31. findet er dieſe Wahrheit, daß, wie das Leben der Pflanze ſich ſtets durch den Samen erneut, ſo der Geiſt die Macht hat, ſich ſtets ein neues Organ zu ſchaffen. Dieſe Macht hat er aber nicht von ſich ſelbſt, ſondern von Gott. (Nun folgt eine Stelle aus Marheineke's Dog. §. 607.) „So feiert der Geiſt ſchon hier auf Erden, wenn er in's Gottesreich eingeht, ſeine Auferſtehung, indem er das das leibliche Leben verklärende Princip iſt; — eine Auferſtehung, welche die nach dem irdiſchen Tode ſtattfindende ſo wenig aufhebt, daß ſie der Anfang und das Werden derſelben iſt. — Aber, wird man ſagen, wird durch ſolche Deutung nicht gerade das Weſentliche der pauliniſchen Lehre weggedeutet? Keineswegs. Denn, man merke wohl darauf, Paulus läßt nicht, wie die moderne Weltanſicht thut, die Auferſtehung mit dem natürlichen Tode beginnen, ſondern mit dem Eintritte des Menſchen in das Reich Chriſti. Diejenigen, welche den ſämmtlichen eſchatologiſchen Vorſtellungen des Paulus ihren Platz nach dem leiblichen Tode anweiſen, möchten, die Sache ganz hiſtoriſch genommen, mehr fehlen, als wir. Paulus läßt ja, um den pneumatiſchen Leib zu erhalten, die Lebenden nicht getödtet, ſondern umgeſchaffen werden (V. 31.) u. ſ. w." — Von der Sprachen- oder Zungen-Gabe bildet ſich der Verfaſſer eine Vorſtellung, welche zugleich den davon im Berichte der A. G. Kap. 2., in der Stelle des Markus 16, 17. und im 1 Kor. Br. enthaltenen Merkmalen entſpricht, und es iſt die einer zweiten Elementarſprache. Wirklich möchte keine andere Vorſtellung dieſes leiſten; und ſo wunderbar die-

selbe ist, so müßte man sich wohl dazu entschließen, sie anzunehmen, wenn es unumgänglich nöthig wäre, die Phänomene dieser Gabe im 1 Kor. Br. und die in den andern Stellen in Einklang zu bringen. Aber wie kann der Vf. sich durch die Stelle des Markus, die, sie sey ächt oder nicht, kein rein urchristliches Gepräge trägt, so sehr binden lassen, und wie verkennen, daß auch im Berichte der Apostelgeschichte ein Mißverständniß obwaltet?

Was die Kritik betrifft, so begnügt sich der Vf. damit, die exegetischen Vor- und Nachtheile der verschiedenen Lesarten in's Licht zu setzen, und entscheidet sich zuweilen etwas zu leichtsinnig, aus bloßen innern Gründen. —

Druck und Papier machen der Verlagshandlung Ehre; doch wäre vielleicht etwas mehr Sparsamkeit zu wünschen gewesen.

Dr. de Wette.

Uebersichten.

Literärische Uebersicht

der

Pädagogik in den zwei letzteren Generationen.

(Vorerst von den 1760ger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts bis in das erste Decennium des neunzehnten.)

Von

D. Schwarz,

Geheimen Kirchenrathe und Professor zu Heidelberg.

Vor ungefähr achtzig Jahren fing, nach einem verheerenden Kriege, ein frisch auflebender Geist in Deutschland an die Mängel des Schulwesens thätig einzusehen; seit etwa sechzig Jahren wurde die Betriebsamkeit für die Jugendbildung in den deutschen Staaten allgemein, und es erzeugte sich eine reiche pädagogische Literatur; seit etwa dreißig Jahren erfreuen wir uns gleichsam einer neuen Erziehungswelt; und nunmehr steht diese in ihrem ganzen Umfange da mit einer großen Bibliothek, während unsere Nation auf dieser Bahn rasch vorwärts schreitet.

Diese Fortschritte — ein Lieblingswort des Zeitalters — sind es wahre Fortschritte? und inwiefern sind sie es? Sind wir auch unbefangen genug, um durch einen gerechten Urtheilsspruch der Nachwelt vorgreifen zu

dürfen? Wir sind ja mit fortgeschritten, also ist unser günstiges Urtheil leicht durch Selbstgefälligkeit bestochen, und wir möchten wohl manchmal wünschen, die Stimmen unserer Nachkommen aus dem 4ten oder 5ten Gliede mit prophetischem Ohre zu vernehmen. Es gibt da wohl Ahnungen, wahrhafte aber auch täuschende; es gibt Meinungen, zugeneigte aber auch abgeneigte, weil die natürliche Opposition die gegenseitigen Farben hervorruft; es gibt Rücksichten, manche zum Anpreisen, manche auch zum Verwerfen; wie soll sich nun ein Beurtheiler gegen alles dieses rein erhalten? Gewiß ist dazu das erste Mittel, daß er das Bekenntniß sich selbst und dem Leser ablegt, welches jedem ächten Geschichtschreiber ziemt, falls er nicht bloß Chronikenschreiber seyn will, und jedem Menschen: kein Auge blickt ganz rein in den Strom der Begebenheiten, jedes sieht durch das mehr oder minder gefärbte Glas seiner Zeit. Ganz besonders lasse sich das derjenige gesagt seyn, der über den Gang unserer Erziehung und ihrer Literatur urtheilen und nicht bloß einen Bücherkatalog schreiben will; wir sagen uns das hiermit selbst und unsern Lesern. Auch wollen wir dadurch an ein möglichst gerechtes Abwägen halten, daß wir einerseits nicht leugnen, zu dem Besseren mitgewirkt, andererseits nicht in Abrede stellen, manches Nichtbessernde mit verschuldet zu haben.

Wir beabsichtigen hier eine Uebersicht der pädagogischen Literatur aus der bezeichneten Periode zu geben: also wird man nicht ein vollständiges Verzeichniß der so vielen Schriften, nicht einmal aller der eigentlichen Bücher aus den verschiedenen Zweigen der Pädagogik erwarten; dafür gibt es zweckdienliche Kataloge, wie z. B. den von Enslin. Selbst in den Kathedervorträgen ist eine solche Literaturangabe nur mehr zerstreuend, wenn gleich kritische Andeutungen die Namen und Titel begleiten, wie Verf. dieses aus eigner Beobachtung weiß, und darum

auch diese ehemalige Gewohnheit aufgegeben hat. Kommt es ja doch nur darauf an, daß jede neue Richtung, der Punct ihrer Entwicklung, und die Schriftsteller, durch welche sie hauptsächlich erfolgt ist, bemerkt und mit Urtheil aufgefaßt werde. So will es der Verf. hier halten, indem er sein Urtheil der weitern Beurtheilung unbefangener Leser, nicht Zeitmenschen, eher der Zeit selbst, unterwirft.

Wir müssen vorerst an die der angegebenen vorhergehende Periode mit wenigen Hindeutungen erinnern. Die pädagogischen Grundsätze von dem großen Franke und seinem hallischen Waisenhause hatten einen überwiegenden Einfluß erhalten. Namhafte Verbreiter derselben waren in verschiedenen Zweigen: Joach. Lange, F. J. Rambach, J. G. Hoffmann, Sargaueck, Steinmetz, u. a. m.; ihre Zeit reichte bis über die Mitte des 18ten Jahrhunderts hinaus. Die Schulstrenge der Humanisten blieb mit der Gottesfurcht solcher Schulmänner in ernstem Bunde. Allmählich lösete sich beides in soweit, daß der sogenannte Humanismus eine mehr selbstständige Schule bildete, als deren Vormänner in jener Zeit J. Matth. Gesner und J. Aug. Ernesti genannt werden können; beide führten jedoch mehr Vielseitigkeit in die Gelehrtenschulen ein. Von einer ganz andern Seite und in ganz anderer Art waren mittlerweile die Grundsätze der beiden berühmten pädagogischen Engländer Bacon und Locke hereingetreten, und was das Sprachenlernen betraf, so wurde Amos Comenius durch seinen Orbis pictus, schon früher gebraucht, nunmehr besonders im Privatunterrichte gefeiert. Uebrigens war an eigentlich pädagogische Behandlung der Schüler noch kaum zu denken; nur die Jesuitenschulen hatten hierin etwas voraus. So stand es in den 60ger Jahren des vor. Jahrh. und von der Zeit an erzeugten sich neue Gestaltungen in dem Unterrichtswesen und in den Erziehungsweisen. Rousseau und Basedow waren die

neu hereinwirkenden Mächte. Der Emile des genfer Philosophen wurde bald nach seiner Erscheinung (1762) das Erziehungsbuch der Gebildeteren in Deutschland, und das Elementarwerk des dessauer Philanthropisten wurde als Vorläufer einer ganz neuen Bildung eiligst popularisirt.

Hiermit begann es unter den verschiedenen Elementen zu gähren, und es entstand in dem Schulwesen nach langer Stagnation eine allgemeine Bewegung. Wie es bei allen Aufwallungen zu gehen pflegt, sie streben immer zunächst darauf hin, irgend ein vorherrschendes Element auszuscheiden, an welches sich dann bald die gesonderte Masse ansetzt, selten in reinem Krystall, und wo je als reines Gold? Dem neuen, zum Theile vom Auslande (Rousseau) hereingerufenen Geiste war vor allem die Strenge zuwider, welche sich gern in der frommen Gestalt des damaligen Pietismus sicherte, und somit wurde das Treffliche, was von wahrhaft christlichen Theologen wie Franke und Spener zur Förderung des wahren Christenthums an die Stelle des theologischen Gezänkes gesetzt worden, mißbraucht, mißkannt, mißdeutet. Auf den Kathedern, Kanzeln, Schulstühlen erhoben sich unerbauliche Kämpfe, und was vielen Lehrern und fast allen Schülern zuwider war, und im ganzen Publicum als abgeschmackt empfunden wurde, das mußte in dieser Gährung zuerst ausgestoßen werden. Das war denn die hallische Kopfhängerei, mit derselben die finstere Strenge. Von allen Seiten her hörte man Stimmen der Pädagogen, die jene Uebel verwünschten, mitunter sehr besonnener und einsichtsvoller Männer, und als nun eine so stark sich vernehmen ließ, wie die von Basedow, so war der Moment jener Entscheidung gekommen, und überall schloß man sich an das neue Gebilde an, welches als die Menschenfreundlichkeit selbst erschien, und dessen Gestaltung daher auch den Namen Philanthropismus vorzugsweise erhielt. Er war zu-

erst auf die Ausscheidung der finstern Strenge im Unterrichte der Jugend und sofort in der ganzen Erziehung gerichtet, noch aber mit dem Erlernen der alten Sprachen nicht entzweit, trat mitunter sogar in ein Bündniß mit dem Humanismus, der sich jedoch bald aus dieser Gesellung, als einer unnatürlichen, zurückzog, womit er auch jenem keinen geringen Gefallen that. So stand es in dem Quinquennium von etwa 1765 bis 1770.

Da mittlerweile der Genius der Deutschen in unserer Muttersprache in Prosa und Poesie wie aus einem trüben Meere aber in neuer Jugend hervortauchte, und bald alle Gemüther ergriff, auch einen freieren Sinn und reineren Geschmack verbreitete, so wurden Kirchen, Schulen, Kinderstuben von diesen Blüten erheitert, und das ganze Erziehungswesen gewann eine freundlichere Gestalt. Die Lieder unsers unvergeßlichen Gellert wurden von dem an die beliebtesten Kirchenlieder, und seine Fabeln lernten die Kinder schon von den Müttern; der Verf. erinnert sich noch wohl, wie mancher Knabe sich freute, z. B. die Fabel vom Bauern und seinem Sohne, so recht mit Liebe hersagen zu können, oder wie man draußen spielende Kleine im Frühlinge, wann der Guckuk rief, Stellen aus der hoffentlich noch bekannten Fabel mit Lustigkeit einander zurufen hörte. Wie konnte solchen Knaben noch die lateinische Schule gefallen! und wie mußten die Mütter nicht einen besseren Unterricht für sie wünschen! Da war es, wie ein Ernesti über „die Frau-Muttersprache" spöttelte, und wie die jenenser alten Bursche bei dem Postwagen, der die Neulinge brachte, aufpaßten, um die Muttersöhnchen zu begrüßen. Wirklich konnte man in jener Zeit leicht die Jünglinge herausphysiognomisiren, welche von dem Schulstaube verschont geblieben waren, und mit ihrem sanften Gesicht unter die Spötter und ihre Degenklingen hereintreten mußten. Das war die Zeit, wo der Gegensatz einer feineren Bildung in jenem harten Gesteine durchbrechen sollte, während unter

dem Volke noch alles bei dem alten Schlendrian blieb. Es war freilich kein Feuerguß, und so wollte es auch noch nicht auf den Universitäten glücken; denn jene gute, wohlgesittete junge Leute brachten weder die Kraft eines frommen Charakters, noch die Waffen eines wohlversorgten „Schulsackes" mit; und so ist es begreiflich, wie solche einen geheimen Haß auch gegen jenes strengere Schullernen ernährten, wie die jüngeren Lehrer gerne dem neu erwachenden Zeitgeiste huldigten, und das Evangelium des Philanthropismus verkündigten und wie Mütter und Väter seine Aufnahme in die Erziehung nicht eifrig genug herbeiwünschen konnten. Auch das politische Leben neigte sich dahin. Diese pädagogische Richtung schlug durch; sie siegte.

Basedow forderte durch seine Vorstellung an Menschenfreunde 1768 das Publicum auf, und gab vorerst sein Elementarbuch heraus, aber das erwartete Elementarwerk von Basedow erschien erst 1774 ff. unter der reichen Unterstützung von Regenten, und der heilsbegierigen Aufnahme von dem deutschen Volke. Gleichzeitig trat es in dem Philanthropin zu Dessau praktisch in das Leben. Dahin wurden nun die Söhne geschickt, und nach einigen Jahren — immer weniger, bis auch selbst die trefflichen Männer, Schweighäuser, Salzmann ꝛc., die sich dort als Lehrer einfanden, die Anstalt nicht mehr halten konnten. Die Bände des Elementarbuches wurden durchsehen, denn sie zu besitzen, gehörte zur damaligen Bildung, und in die Bibliotheken gestellt, wo sie bestaubt stehen blieben; die sauberen Kupfer von Chodowiecky wurden wohl noch hier und da den Kindern zur Belehrung vorgezeigt, aber sie mußten bald der Unzahl von bunten Bilderbüchern Platz machen. Dieser basedow'sche Philanthropismus war also mißglückt; der rechte hatte sich noch nicht in jenem Decennium von 1770 bis 1780 gestaltet.

So wie die philanthropistische Grundidee, alles Ler-

nen zu erleichtern und die Erziehung freundlicher zu machen, schon länger her angeregt, nunmehr von manchen Schriftstellern und praktischen Lehrern auch in einigen Formen entwickelt war, so hatte sie doch auch Besorgnisse erregt, und die basedow'sche Idee fand neben ihren Vertheidigern auch ihre Gegner. Ein freimüthiger französischer Gelehrter, der schon vorher (1763) gegen den Jesuitismus durch seine Schrift über die Nationalerziehung aufgetreten war, (Carabeus de la Chalotais), suchte in seinem Versuch über den Kinderunterricht (ins Deutsche übersetzt 1771) das Nachtheilige der basedow'schen Grundsätze zu zeigen, und hätte wohl eine allgemeinere Beachtung verdient. Es fehlte auch nicht an würdigen deutschen Pädagogen, welche ihre Stimmen dagegen hören ließen, aber von dem Zeitgeiste (öffentliche Meinung genannt!) überschrieen wurden. So z. B. sprach der Rector Schlegel zu Heilbronn in Schulprogrammen 1770 mit tüchtigen Gründen gegen jenen Philanthropismus; Andere äußerten ihre Besorgnisse über die Folgen auch in Absicht der Religion.

Unter den pädagogischen Schriftstellern, welche die rechte Mitte der Besonnenheit noch während der anfangenden Bewegung hielten, zeichnen sich besonders zwei aus. J. F. May, Prof. in Leipzig, die Kunst der vernünftigen Kinderzucht ꝛc., 2 Bände (1754 — 1765) auf christliche Grundsätze gebaut; der 2te Bd. enthält eine Geschichte der Erziehung älterer Völker. Das andere ist von dem auch in der praktischen Theologie rühmlich genannten Schriftsteller, J. P. Miller, Prof. in Göttingen, Grundsätze einer weisen und christlichen Erziehung (2te A. 1771.); diese Grundsätze würden dem Titel indessen noch mehr entsprechen, wenn sie nicht zu sehr von dem Principe der Sentimentalität gefärbt wären, welches sich damals in Deutschland zu verbreiten anfing. Andere Gelehrte verdienen auch noch in dieser Klasse ge-

nannt zu werden, welche besonders für Verbesserung der Schulen schrieben, wie Büsching, Resewitz, Ehlers, Schlosser, Dohm, Büsch ꝛc. ꝛc.

Was nun war der Fortschritt im Ganzen bis gegen 1780? — Die hallische Kopfhängerei hatte ein Ende, der finstere Schulschlendrian mußte überall weichen. Aber dagegen: Freigeisterei und Oberflächlichkeit. Nun, jede Krisis führt auch ihre schlimmen Symptome mit sich, die Hauptsache war das Gute, das sich entwickelte, nämlich das allgemeine Nachdenken über Erziehung; es gab nunmehr ein Studium der Pädagogik. Die praktischen Fortschritte waren hiervon die unmittelbaren Folgen. Es wurde in den Gegenständen des Unterrichts, in der Methode, in der Schuleinrichtung, in der Behandlung der Kinder u. s. w. ein Fehler nach dem andern abgeschafft und vieles verbessert; der alte Schlendrian konnte sich nicht mehr halten, und die Vorurtheile fingen an zu verschwinden, selbst bis auf die Ammen herab.

Von dieser Zeit an setzten die Schriftsteller die zwei Systeme des Humanismus und des Philanthropismus einander gegenüber, und manche bildeten diese Gegensätze bis in die schroffsten Extreme aus. So war es aber in dem wirklichen Leben nicht. Es begegnet daher denen, welche späterhin in das Geschichtliche der Erziehung und der Schulen eingehen, die Täuschung, von welcher sich auch in jedem andern Zweige der Geschichte kaum jemand frei erhalten hat, daß man das Idealisirte oder später erst Ausgebildete in die frühere Zeit und oft bis in die Entwicklungsperiode selbst zurückträgt. Selbst Niemeyer ist in seiner historischen Uebersicht „der deutschen Pädagogik seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts" (Grundſ. der Erz. und des Unterr. III.) in diesen Fehler gerathen, und Schreiber dieses kann sich bei aller seiner Wachsamkeit dagegen in seiner Geschichte der Erziehung (III. S. 436.) nicht ganz frei davon sprechen. Frankens und

Speners Grundsätze waren noch nicht die der späteren halliſchen, oder wie Niemeyer ſie würdig nennt, „religiöſen," Andere aber ſie unwürdig nennen, „pietiſtiſchen" Schule. Niemeyer ſondert ſie in die der „Humaniſten, Philanthropen, Eklektiker," und fügt hinzu: „Schwerlich wird man einen für Pädagogik wichtigen Mann nennen können, bei dem man zweifelhaft bleiben könnte, aus welcher von dieſen Schulen er ausgegangen ſey, oder welcher er wenigſtens vorzüglich angehört habe?" Dieſe beiden letzteren Beſtimmungen ſagen indeß, logiſch ſchärfer genommen, nichts anders, als daß ſie ſämmtlich in die Klaſſe der Eklektiker gehören. Denn ausgegangen aus irgend einer Schule iſt ja jeder, er mag ihr nun treu geblieben ſeyn oder nicht, auch iſt kein „in der Pädagogik wichtiger Mann" je der Schule, in welcher er gebildet worden, ganz treu geblieben; vorzugsweiſe aber angehört der einen oder der andern hat ebenfalls jeder, und das ganz natürlich, weil der Stifter einer Schule immer irgend eine Idee hat, die ihren Werth behauptet, aber auch zugleich etwas, das perſönlich, temporell, local beſchränkt iſt, und ſich als oft ſchlechte Zuthat dem Guten der Sache anhängt; die Manier des Meiſters wird der tüchtige Schüler fallen laſſen, aus ſeinem Styl aber das Allgemeine der Geſetzlichkeit ſich aneignen. So hat es ſich ſeit alter Zeit mit den Schulen der Philoſophen und der Künſtler verhalten; anders iſt es auch nicht mit den Schulen der Pädagogen. Wenn daher einer der wichtigſten Pädagogen ſich ſelbſt als einen Eklektiker hinſtellt, ſo liegt in dieſer Beſcheidenheit zugleich ſein Lob, und wir ſtimmen ganz in das folgende Urtheil N.ein: „Eklektiker gab es immer. Denn es gab zu jeder Zeit Männer, die das Nullius iurare in verba magistri als das beſte Theil erwählten. Am Abende des letzten Jahrhunderts iſt unſtreitig dieſe Schule, wenn man ſie Schule nennen kann" (ſie iſt eigentlich die freie Bildung) „die ſtärkſte geworden. Denn die gelungenen und mißlungenen Beſtrebungen der

Vorzeit führten zu Resultaten, welche nun auf sicheren Erfahrungen, nicht mehr auf bloßen Theorieen a priori beruhen, bei denen vorher so oft der wirkliche Mensch, und die Welt wie sie ist, vergessen ward." Nur können wir das, daß jene freie Bildung in jener neuen Zeit „die stärkste geworden," nicht so ganz unterschreiben. Ihr gehörten allerdings ehedem die wichtigen Männer an, nun ist seit jener lebenvolleren Zeit in der Pädagogik die Zahl der Erziehungslehrer stärker geworden, und hiermit auch die freiere Bildung häufiger vor die Augen getreten. Wir urtheilen schon unrichtig, wenn wir jene bedeutenderen Pädagogen aus der fränkischen Schule, J. Lange, F. J. Rambach, Sarganeck als dieser Schule so angehörig erklären wollten, daß sie nicht auch ihren Eklekticismus gehabt hätten, welchen zu zeigen nicht schwer fallen dürfte. Bei den andern dort benannten ist er noch augenfälliger. Wo ist also noch ein wichtiger Pädagoge unter denen, die sich der Grundidee der „religiösen" Erziehung zugesagt, der nicht zugleich seine freie Ansicht, d. i. seinen Eklekticismus behauptet hätte? Offenkundiger ist es noch bei der sogenannten humanistischen Schule. Alle namhaften Pädagogen, die man derselben zugesellt, selbst „die der stricten Observanz," wie sie unser Niemeyer von denen „der gemäßigteren Grundsätze" abscheidet, sind eklektischer Art, und schon ihrem Studium nach, welches bekanntlich nicht zum iurare in verba magistri sondern eher zum Aufstellen einer eignen Fahne gegen denselben führt. Die Philanthropen sind noch mehr ihrer Natur nach Eklektiker, denn sie wollen gar nichts Bindendes, die Bildung soll ganz frei gemacht werden, — bis zur Emancipation der Schulknaben! Wie sehr verschieden sind die Erziehungssysteme von Basedow, Salzmann, Pestalozzi, Fichte u. s. w.

Nein; solche Abtheilungen, wie die angeführte in die fränkische, (pietistische), humanistische, philanthropistische Schule, stehen nur wie Bibliothekschränke da, und das

kaum; im wirklichen Leben lassen sich die Pädagogen nicht so unterscheiden. Allenfalls mag man die pedantischen von den freisinnigen, d. i. die Nachtreter und Nachbeter von den Selbstständigen unterscheiden; da es diese letzteren aber nur sind, wovon hier die Rede seyn kann, so könnten wir sie alle Eklektiker nennen. Denn, wie gesagt, jeder ist ein Schüler von Andern, und ist er ein tüchtiger, so bildet er das, was er von dem Lehrer aufgenommen hat, in seinem Geiste aus; jeder auch, der mit geistiger Kraft seine Lehre ausbildet, sieht sich um, wo er etwas auch von andern Lehrern lernen kann, oder was sich ihm irgend zur Prüfung darbietet, um so überall das Beste zu behalten, und hiernach seine freie Bildung völlig zu gewinnen. Solches Auswählen ist der echte Eklekticismus, der zur Erkenntniß der Wahrheit führt, und insbesondere dem Pädagogen ziemt. Es gab freilich in den 90ger Jahren Kantianer, Fichtianer ꝛc. ꝛc., welche es nicht ertragen mochten, wenn ein denkender Mann nicht zur Fahne ihrer Schule schwur, und ihn dann gerne durch den Namen eines Eklektikers auf dem Gebiete der Philosophie in Verruf brachten, allein solche Mißdeutungen eines Wortes, welches denjenigen freien Philosophen bezeichnet, der sich auch nicht einmal durch ein mächtiges System eines andern Menschen-Geistes knechten läßt, können nicht lange bestehen.

Wir kommen nach dieser Episode auf unsern historischen Gegenstand zurück, von welchem wir jedoch dadurch eigentlich nicht abgekommen sind. Denn wir haben gesehen, daß sich die Pädagogen jener Zeit nicht unter zwei oder drei Fahnen sammelten, um gegen einander zu Felde zu ziehen, sondern daß jeder für sich stand, und die sich zu einander gesellten, darum doch nicht alles mit einander theilten. Franke, Lange und Rambach waren strenge Humanisten, der erstere in seiner Waisenhausschule, der zweite, wenn auch weniger durch seine lateinischen Colloquia für kleine Knaben, doch desto mehr durch seine grie-

chische, so wie der dritte durch seine regelfeste, wohl bewährte lateinische Grammatik. Die Humanisten Geßner und Ernesti waren keine Feinde der Realkenntnisse, die Isagoge des ersteren und die fundamenta doctrinae solidioris von letzterem wurden Schulbücher, welche in die Gymnasien jene Wissenschaften einzuführen suchten, die den Philanthropisten das liebste waren. Selbst Basedow hielt so viel auf die Verbindung dieser Kenntnisse mit der lateinischen Sprache, daß in dieser Sprache in seinem Philanthropin zu Dessau vieles gelehrt wurde, und sogar seine Tochter in der lateinischen Sprache auftrat. Auch war seinen Anhängern die lateinische Uebersetzung seines Elementarwerks von Mangelsdorf in dieser Hinsicht willkommen. Was war es denn also, wogegen die Philanthropisten jener Periode ihre Kraft aufboten, und was war es, das zu bekämpfen sie vereinigt erscheinen? Es waren damals nicht die alten Sprachen, sondern die bisherige Methode, wie sie gelehrt wurden; es war auch nicht der Grundsatz, die Gelehrtenschulen den wissenschaftlichen Kenntnissen zu verschließen, denn ein solcher Grundsatz war von keinem der wichtigen Schulmänner jener Zeit aufgestellt, vielmehr von den wichtigsten Humanisten, wie vorhin bemerkt, selbst praktisch verworfen worden; sondern der Streit, der sich darüber damals erneuerte — zu den Zeiten Rabichs und Am. Comenius hatte schon einmal dieser Krieg Deutschland durchzogen — betraf nur die Art und Weise, wie die Realien mit dem Erlernen der alten Sprachen zu verbinden seyen, und darüber waren die Meinungen so getheilt, daß die Scheidung in zwei Parteien noch nicht deutlich erschien. Sie hatte indessen begonnen. Auch war es nicht die Frömmigkeit des Christenthums, was Basedow und seine Anhänger bekämpften, oder was einem frommen Theologen wie Ernesti, was den holländischen Humanisten, was überhaupt den gelehrten Schulmännern jener Zeit zuwider seyn konnte, sondern die frühern Phi-

lanthropen traten mit ihrem lautrufenden Führer Anfangs nur gegen die Art und Weise auf, wie bis dahin die Jugend in dem Christenthum unterrichtet worden, und fanden eine Verbesserung nöthig. Nur hierin vereinigten sie sich, aber auch mit ihnen manche Humanisten (gewissermaßen Ernesti selbst), und nun gingen sie in ihren Vorschlägen jeder seinen eignen Weg. Indessen in diesem Puncte wurde eine Scheidung in zwei Parteien nunmehr vollkommen.

Es mußte also etwas anderes hereinwirken, wenn die übrigens verschiedenartigen Elemente in diese zwei Massen conglomeriren sollten, und das konnte nur durch das Ganze in dem damaligen deutschen Culturstande kommen, durch das, was man gleichsam als eine geheime Macht mit dem Worte Zeitgeist zu bezeichnen pflegt. Fassen wir die Erscheinungen desselben in dem letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts auf, so wird uns auch jene Macht nicht verborgen bleiben, welche als solcher Geist das Einzelne, so auch in der Erziehung der Jugend leitete, und gerade in dieser Wirksamkeit deutlicher hervorbrach. Es war diese Macht eben das Princip, welches dem Jahrhundert in seinem Hinscheiden den Namen des aufgeklärten oder des philosophischen wie einen Ehrennamen erworben. Die deutsche Nation, bildsam wie sie ist, nimmt bekanntlich gerne von dem Auslande an, was nur ihrem Bildungstriebe entgegen kommt, und nimmt es mit Wärme in ihren fruchtbaren Boden auf, so daß es sich nicht etwa in den Bezirk des Gelehrtenstandes verschließt, sondern alsbald allen Volksklassen als Gemeingut offensteht und dargeboten wird. So war die Freigeisterei und der Unglaube von den englischen Deisten und den französischen — (Atheisten? wenn das Wort nicht zu hart wäre,) eben so gastfreundlich aufgenommen worden, als die Pädagogik von Locke und Rousseau. Doch muß man dem deutschen Volke zum Ruhme nachsagen, daß es nur die letztere bei

uns heimisch werden ließ, einen Hobbesius und Voltaire und Diderot ꝛc. ꝛc. zwar einlud, um sie als große Geister zu hören, aber sich nie mit einem Système de la nature befreunden konnte. Unter denjenigen Deutschen nun, welche mit lebhafterer Kraft in der Geistesbildung vordrangen, gab es einen nicht unbedeutenden Theil, welcher sich jener Bewegung zuneigte. Denn so vieles war in der bisherigen Cultur der Wissenschaften und des Geschmacks bei den Deutschen ein schlechter Schlendrian geworden, und ein Streben zur Verbesserung regte sich allgemein, da ergriffen denn viele, wie es zu gehen pflegt, das Leichtere und Dargebotene an, statt daß sie aus dem Grunde der eignen Tüchtigkeit mit Anstrengung das Bessere erarbeitet hätten, um es naturgemäß erwachsen zu lassen. So ist es bei dem Menschen. So war es auch bei uns, und ist es nicht noch so, wenn wir die bethörte Jugend mit ihren bethörenden Führern den Irrlichtern von Freiheit nachlaufen sehen? Es ist wie jene Metastase, wenn sich die Thätigkeit, die im Geiste ihre Werkstätte haben soll, in die Organe der Leibesnahrung wirft. Auf diese Art ist es zu erklären, daß es viele in dem Lehrstande gab, welche in der Bildung alles Hergebrachte ungünstig, alles Neue günstig ansahen, und ein neues Zeitalter schnell herbeirufen wollten. Sie waren der früheren Strenge und dem Schulstaube gram, sie fühlten einen geheimen Widerwillen gegen jene ernsteren Studien, sie wurden von Mitleid bewegt, wenn sie an dem geplagten Knaben bei seiner Grammatik Thränen im Auge bemerkten, oder ihn angstvoll unter seinem Bücherriemen zur Schule wandern sahen, sie selbst athmeten freier, genossen, wie sie meinten, Lebensspeise aus reineren Lüften, und riefen sich wohlgemuth einander zu: „das muß anders werden! der armen Jugend müssen wir helfen, das Volk müssen wir aufklären!" — Solche begeisterte Ausrufungen in Schriften jener Zeit könnten wir wohl gedruckt vorzeigen. — So weit mochte es noch gehen.

Aber wenn man nun weiter rief: „Nieder mit allem Alten! alles von Grund aus neugebaut!" — so wurde die heilige Sache der Aufklärung und selbst dieses unser schönes Wort entweiht. O Deutsche, warum verkennet ihr denn so leicht Euere treffliche Grundkraft, unsern festgewurzelten Baum der ächten Bildung?. Sehet auf ihn, und aller Radicalismus muß Euch sammt seinem fremden Namen widrig seyn! Sobald nun einmal das Niederreißen die Losung geworden war, so wurde ein Gemeingeist erzeugt, welcher den großen Haufen der Zeitmenschen verband, und welchem sich auch manche der edlen Geister zusagten, die nur das Besserwerden im Auge hatten, und bei weniger Kenntniß des menschlichen Herzens von einem goldnen Zeitalter träumten; begreiflicher Weise waren die Pädagogen, wie von jeher, am ersten solche Ideologen. Die Ruhe nach dem siebenjährigen Kriege, das frische Aufleben des Handels und Wandels, das Wohlgefühl eines wachsenden Wohlstandes, alles das und noch manches Andere erheiterte die Gemüther, und ließ uns in eine ganz nahe, ganz herrliche Zukunft schauen; Uns sagen wir; denn Schreiber dieses theilte nämlich in den 80ger Jahren des sogenannten philosophischen Jahrhunderts dieses damalige Gemeingefühl in Deutschland.

Auf der andern Seite erhoben sich aber auch die Bedenklichkeiten. Manchen gab es in dem Gelehrtenstande, und unter den übrigen Gebildeten, dem nicht alle Neuerungen gefielen, und welcher aus Gründen das gute Alte rühmte und es festhalten wollte. Der größte Theil unsers treuen Volkes fühlte das in seinem frommen Gemeinsinn mit, wurde aber bald von der einen bald von der andern Partei bewegt. Diese nun traten immer stärker und immer schroffer gegen einander über; es waren die Paläologen und Neologen wie in der Kirche so in der Schule und in der Erziehung der Kinder. Hiermit also schieden sich in der Krisis die beiden Parteien auch

in der Pädagogik aus. Nicht war das ein Streit des Pietismus, Humanismus, Philanthropismus, sondern der Vorliebe für das Neue gegen die Vorliebe für das Alte. Natürlich beseelte diese letztere mehr die Altgläubigen unter den Christen und die grammatisch strengen unter den Humanisten als die Philanthropisten, in welchen dagegen die Vorliebe zum Neuen eine überwältigende Herrschaft gewinnen mußte; allein man würde z. B. einen Salzmann sehr unrichtig beurtheilen, wenn man ihn jenen Neuerern zugesellen wollte, welche die christliche Frömmigkeit in einen Deismus auszuklären streben, und so waren z. B. Humanisten wie Wyttenbach und Heyne gewiß ernstlich für christliche Bildung beflissen, und Letzterer, der Freund Herders, war unter uns Deutschen, bei seinem großen Einfluß auf die Lehrer in den Gelehrtenschulen, auch darauf bedacht, das Gute, welches der sogenannte Philanthropismus darbot, mit der klassischen Bildung zu vereinigen. Wir müssen daher wiederholen, daß jene Gegensätze unter den oben angegebenen Namen nicht in der Geschichte der Pädagogik als solche vorkommen, sondern vielmehr als die von uns nachgewiesenen, nämlich als der Anhänger an das Alte und der Beförderer des Neuen. Diese Parteiung entschied sich in dem Decennium von 1780 bis 1790.

Daß es bei Spaltungen schroffe Spitzen gibt, bringt die Natur mit sich, und so fehlte es denn auch damals nicht an solchen, die man jetzt Ultra's zu nennen pflegt. Der berühmte Campe sprach den großen Sinnspruch aus, daß der Erfinder des Spinnrads mehr werth sey, als der Dichter der Ilias; und wie Schreiber dieses in der Gegend von Braunschweig, wo Campe damals wohnte, von Bekannten von ihm selbst gehört hat, setzte er auch den Erfinder der braunschweiger Mumme über den Homer. Auch auf der andern Seite hatte es mancher als Ultra bis in die Spitze getrieben. Doch hat es wohl keiner dem berühm-

ten Lehrer Fischer an der Thomasschule zu Leipzig zuvorgethan, welcher noch bis in die Zeiten der Philanthropisten lebte, aber schon zu der Zeit, wie seine Schüler die Schriften von Gellert und Rabener lasen, diese Schüler „deutsche Michel" schalt, und alles was nicht griechisch und lateinisch war, aus seiner Schule streng humanistisch verbannte.

Wenn wir die Gegensätze bis auf einen allgemeinen zurückführen, so ist dieser kein anderer, als der der Ruhe und Bewegung. Trennt man beides, so haben wir dort das Festhalten, welches in sich selbst vermodern muß, und hier ein Fortfließen, worin alles untergehen müßte. Diejenigen, welche in ein Mittelalter, oder wer weiß in welchen veralteten Zustand zurückziehen möchten, sind in einem bedauernswerthen Wahne, der zugleich seine belachenswerthe Seite hat. Die Männer der Bewegung, und somit auch die Jünger der Propaganda, würden, wenn es ihrer bitterbösen Donquichoterei je gelingen könnte, am ersten selbst von ihrem Strome verschlungen werden, und ihr Treiben ist ebenso lächerlich als betrübt. Gehört denn nicht zu allem Wachsthume die Fortentwicklung des Bleibenden? In ruhiger Bewegung schreitet die Bildung vorwärts und was sich in ihr entwickelt ist der Keim, und aus diesem die beharrliche Kraft. Die Menschheit trägt Ewiges in sich, dieses soll im Zeitenverlaufe zur Ausgeburt gelangen. Wer sich dem Zeitgeist ergibt, erkennt das nicht, und so war es damals bei dem großen Haufen, welcher die Pädagogik als Sache der Mode und der Zeit betrieb. Diejenigen Erziehungsmänner, welche sich möglichst unbefangen hielten, wurden zwar von den Partisanen der andern zurückgedrängt, indessen verhallten doch nicht ihre Stimmen. Das waren schon früher J. G. H. Feder (neuer Emile 1768 — 71.), etwas später Kapp, ein vorzüglicher Schulmann unter den Humanisten, auch Funk und Meierotto; und von der andern Seite Resewitz (Erziehung

des Bürgers zum Gebrauche des gesunden Verstandes und zur gemeinen Geschäftigkeit 1773, und Ehlers (über Schulen und in dem Revisionswerke), nebst einigen andern, die an dieser freilich etwas anmaßenden Unternehmung von Campe Theil nahmen, vornehmlich auch Salzmann in seinen Erziehungsschriften (seit den 80ger Jahren); außerdem nicht wenige Lehrer, die theoretisch und noch mehrere, die praktisch die richtige Mitte, durch ihren guten Tact geleitet, so ziemlich zu treffen wußten.

Bei weitem die meisten Bildungsmänner in Deutschland standen in der Mitte zwischen jenen Parteien. Große Namen wie der eines Lessing lassen sich hier aufführen, welcher selbst in classischer Bildung angestrengt, da sein Schulrector diesem vorzüglichen Schüler doppeltes Futter, wie er schrieb, geben mußte, Meister und Muster in der deutschen Sprache und Bildung wurde, und gewiß keiner jener sogenannten Schulen huldigte, am wenigsten der philanthropistischen. Ihnen zunächst können wir einen Herder setzen, der noch in der deutschen Nationalbildung keinem leicht nachsteht, und schon in jener Periode auch die Verbesserung der Gelehrtenschulen ins Auge faßte. Von Göthe und Schiller reden wir in der folgenden Periode.

Ein Hauptwerk für den Philanthropismus war: Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher. Herausgegeben von J. H. Campe, Anh. Dess. Erziehungsrath, in 15 Bänden (8vo) 1785 — 91, in welchem zwar, wie schon der Name des Herausgebers sagt, der hier gleichsam die Notabeln zusammenberief, eine neue Aera eingeführt, und der bisherigen ein gänzliches Ende gemacht werden sollte, aber die meisten Mitarbeiter solchen Dünkel selbst zurechtwiesen, und Altes mit Neuem verbessernd verbanden, so daß noch immer der Pädagoge und Schulmann

vieles aus diesem Werke, dem zugleich eine Uebersetzung von Locke und Rousseaus Emile eingefügt ist, benutzen kann. Campe, Stuve, Bahrdt, Trapp, Villaume, Funk, F. Gedike, Ehlers, Büsch, Oest, Crome, u. A. waren Mitarbeiter. Unter den Neuerern stand der Herausgeber oben an, dann eröffnete Bahrdt, der bekannte, das Werk durch eine Abhandlung über den Zweck der Erziehung; hierauf folgte eine von Campe über die Erfordernisse einer guten Erziehung von Seiten der Eltern vor und nach der Geburt des Kindes; dann gab Stuve die allgemeinsten Grundsätze der Erziehung an, hergeleitet aus einer richtigen (?) Kenntniß des Menschen in Rücksicht auf seine Bestimmung (?), seine körperliche und geistige Natur und deren innigste Verbindung, seine Fähigkeit zur Glückseligkeit und seine Bestimmung (?); hierauf schloß mit allgemeinen Grundsätzen der körperlichen Erziehung von demselben Verf. dieser erste Band. Die folgenden Bände behandelten dieses und jenes Speciellere. Man darf nur diese hier aufgezeichneten Titel ansehen, um die Tendenz des ganzen Werks kennen zu lernen; lieset man aber diese Abhandlungen selbst, so erkennt man auch bald das Oberflächliche derselben, und insbesondere die Unkunde der menschlichen und bestimmter der kindlichen Natur. Schon der letztere weitschweifige Titel läßt das Ungründliche erblicken, wo sogar unlogisch zum zweiten Male die Bestimmung des Menschen neben seine Glückseligkeit gesetzt wird, da doch in der Abhandlung des Breiteren gesagt wird, daß sie in nichts anderem, als in der Glückseligkeit bestehe. Diese wird denn, wie bekannt, erklärt als „ein Zustand von verhältnißmäßiger (?) Ausbildung und Vervollkommnung der Anlagen und Kräfte unserer Natur (also auch der thierischen?), und die übereinstimmende Befriedigung unserer natürlichen Triebe;

denn hieraus erwächset unsere Vollkommenheit, und das Anschauen eigner Vollkommenheit macht Vergnügen, ist angenehm, wird Glückseligkeit." Sie! und so ist alles aufs Beste begriffen. Das war denn die Begründung der neuen Erziehungsweisheit nicht sowohl von einer solchen einzelnen, öffentlichen Stimme, als von dem Zeitgeiste vorgebracht. Wenn man nun etwa einem Schüler jener neuen Pädagogik die Prüfungsfrage vorgelegt hätte: Wie unterscheidet sich die Erziehung bei uns, den Cultivirten, von der bei den Wilden? so konnte er nicht richtiger antworten als: die Wilden lernen die Befriedigung ihrer natürlichen Triebe von der Natur, wir aber lehren sie selbst unsere Kinder. Von besserem Gehalte sind die Abhandlungen von Villaume: Allgemeine Theorie, wie gute Triebe und Fertigkeiten durch die Erziehung erweckt, gestärkt und gelenkt werden müssen, und noch einige andere, welche Mittel gegen Unarten angeben, obgleich auch in seinen Grundsätzen vieles zu berichtigen wäre. Wie ist doch z. B. die Regel: „bei kleinen Kindern und trägen Seelen ergreifet alle Reize, welche sie auch seyn mögen (!), um erst die leblose Maschine in den Gang zu bringen", — ein Recept das den Kranken zu Grabe bringen würde, wenn nicht in jedem Worte eine Unkunde der Natur läge, die es nicht einmal ausführbar macht! Zwei Bände enthalten die Grundsätze von Trapp über den Unterricht; der 8te vom Unterricht überhaupt, der 11te vom Unterricht in den Sprachen. Dieser Lehrer war es, welcher mit dem Haß gegen das klassische Studium die sogenannte Realiensucht auf die Spitze trieb. In seinem Versuch einer Pädagogik (1780) sagt er ausdrücklich: „eine Sprache mehr sehe ich immer als ein Hinderniß mehr an, ein guter Volkslehrer zu seyn;" und er weiß die Kenntnisse in Portionen so abzutheilen, daß man berechnen kann, wie viele in einer Lehrstunde eingenommen, und also in Jahresfrist erlernt werden können.

Uebrigens gibt er auch in dem Revisionswerke Regeln, die dem Pädagogen noch immer recht gut dienen können.

Der Philanthropismus in der Erziehung und der Realismus in dem Unterrichte gewannen überall das Uebergewicht. Woher das kam? Gewiß nicht von jenen einzelnen Stimmen solcher nichts weniger als geisteskräftiger Männer, so laut sie sich auch vernehmen ließen. Wie hätten sie so viel gegen die Gediegenheit und den heiligen Ernst der deutschen Bildung vermocht! Nein! es mußte der Grund in etwas liegen, das allgemeiner in den Gemüthern wirkte. Neigung oder Abneigung pflegt der Erkenntniß vorauszugehen. Jene neu aufgeschlossenen Kenntnisse in der Pädagogik — wir wollen sie denn einmal dafür gelten lassen — wurden begierig aufgenommen, weil eine allgemeine Stimmung zur Vorliebe für eine solche Neuerung wurde, und eine schon länger her erzeugte Abneigung gegen die bisherige Strenge zu immer größerer Stärke ernährt hatte. Was aber war das Princip, das dieser Richtung den Ausschlag gab, und in derselben die Menge mit fortzog? Es konnte in nichts anderem, als in einer herrschenden Gesinnung liegen, und diese findet in der Denkart hinsichtlich der Religion ihren tieferen Grund. Wir müssen also unsern Gesichtskreis bis auf den Zustand des Christenthums in Deutschland erweitern, wenn wir die Bewegungen in der Erziehung begreifen wollen. Es bietet sich uns auch hier augenfällig die Veränderung dar, die seit dem letzten Drittheil in dem theologischen Lehrwesen vorgegangen, und wir erkennen bald, wie das pädagogische hieran Theil nehmen mußte. Aber auch hier drängt sich uns die Frage auf: wie war es möglich, daß z. B. ein so seichter Gelehrter oder vielmehr Zeitmensch wie ein Bahrdt bei den Theologen und bei dem Volke soviel Eingang finden konnte? Gab es doch damals ganz andre Männer von Gelehrsamkeit, Kraft, Geist, und fand doch selbst unser Dichter Göthe in jugendlichem Muthe die bahrdtische Behandlung

der Offenbarungs-Urkunden für nicht mehr werth, als zur Kurzweil, wie es denn wirklich seit dem humoristischen Gedichte „Bahrdt und die vier Evangelisten" von Gelehrten und Ungelehrten belacht worden. Die Poesie und die Wissenschaft thaten Einsprache in Scherz und Ernst gegen alle jene Neuerungen, insbesondere in der Pädagogik. Eine schöne Vignette für die Bewegungen dieser Zeit gibt uns ebenfalls Göthe, wo er aus seinem Leben uns sein Zusammenkommen mit Basedow und Lavater mit gutmüthiger Laune erzählt, nicht eben zum Vortheile von jenem. Wenn nun etwas in der Geschichte nicht aus der Kraft der handelnden Personen erklärt werden kann, so muß die Ursache in den Umständen vorhanden seyn, und die auftretenden Personen sind dann nur das Organ einer im Ganzen verbreiteten Macht.

Der jetzige Sprachgebrauch nennt diese Macht die öffentliche Meinung. Was der Christ von ihr zu halten habe, weiß er aus den Urtheilen des Erlösers selbst und seiner Geschichte. Weder der Täufer noch Christus machten es dem großen Haufen recht, und er vergleicht diesen darum mit den Knaben auf der Straße; „sie werden euch verfolgen," verkündigt er den Bekennern der Wahrheit, seinen Kampf mit dem Weltgeist und — Zeitgeist verschweigt er den Seinigen nicht, und wie dieser Geist in der öffentlichen Meinung sein Werk treibt, steht weltkundig darin da, daß das Volk heute sein Hosianna dem Gesalbten, und einige Tage darauf: an's Kreuz mit ihm! ausrief. Nein die dunkle Macht, die ein Volk bewegt, kann uns nicht für diejenige öffentliche Meinung gelten, in welcher wir die Stimme Gottes vernehmen. Der sittliche Gemeinsinn, das Gefühl der frommen Herzen ist es, was öffentliche Meinung werden soll, welches indessen diejenigen nach Kräften zu verhindern suchen, welche die ihrige dafür möchten ausrufen lassen. Wir fragen nun hier nach der Macht,

welche die Meinung jener an sich wenig vermögenden Geister zu einer öffentlichen erhob.

Das deutsche Gemüth hatte sich nicht durch das Lehrwesen in der Kirche befriedigt gefunden, und die geistlosen dogmatischen Zänkereien hatten besonders das gebildetere Publicum mit Widerwillen erfüllt. Auch die spener'sche Richtung war zu sehr in einen abgeschmackten Pietismus übergegangen. Das fühlten die Theologen auf den Kathedern, auf den Kanzeln und in den Schulen, das wurde auch in Schriften gesagt, und es fand überall Anklang. So wurde also seit den 60ger Jahren das Bedürfniß eines besseren Zustandes hierin allgemein rege. Wer ihn zunächst herbeiführen sollte, das war der Lehrstand; auch erkannte er seinen Beruf dazu, aber er war nicht dazu gehörig gebildet. Die Geistlichen hatten den Geist mit einer alten, trockenen Dogmatik anfüllen müssen, und nun fühlten sie sich damit so gedrückt, daß sie nichts sehnlicher wünschten, als diesen „Wust," wie man es damals zu nennen pflegte, los zu werden. Da jauchzte man wohl gerne jedem zu, der als Befreier erschien. Wer als solcher auftrat, hatte sich schon so viel Zutrauen erworben, daß man seine Lehre nicht erst einer Kritik unterwarf, und schon zum voraus die Gegner als hartnäckige Altgläubige, als unduldsame, knechtische, bösgesinnte Menschen in Verruf zu bringen suchte; ja der Ausdruck „Dummköpfe" kam nicht etwa bloß in den Schriften der liberalen Ultra's jener Zeit, sondern auch selbst in guter Gesellschaft vor. So mußte also die allgemeine Stimmung jedem, der für die theologischen und pädagogischen Neuerungen das große Wort führte, sich zuneigen.

Hätte es nun im Lehrstande nicht noch an etwas anderem zu sehr gefehlt, so würde sich bald das Ueberspru-delnde niedergesetzt und der reine Gewinn sich hervorgehoben haben. Warum waren doch die Geistlichen nicht die Männer des Geistes, welche aus der Tiefe des Chri-

stenthums schöpfend das Volk in der Kirche und Schule wahrhaft zu bilden verstanden? Sie, (wie überhaupt die Theologen), hätten verstehen sollen, aus dem alten Wuste die reine Saatfrucht herauszufinden, und sie auszustreuen; sie mußten im Lichte der Herzensreligion so eingelebt seyn, daß sie dieses Licht auch in ihren Gemeinden so konnten leuchten lassen, wie es ein Schutz gegen den Unglauben geworden wäre. Daran fehlte es aber, an dem lebendigen Christenthum, in dem Lehrstande selbst fehlte es im Allgemeinen, sonst wäre alles anders gegangen. Die Anklage trifft weniger die Einzelnen als den ganzen Stand, und auch dieser findet seine Entschuldigung in einer vorhergehenden Zeit. Wenn auch wir und unsere Väter nicht den Weg einschlugen, den wir jetzt als den besseren erkennen, so meinten wir doch damals den richtigen Weg zu erwählen, und wußten auch wohl, daß nur allein der Herr bei allen den Wegen den rechten zeigt und die Herzen gewiß macht; aber schuldfrei sind wir darum doch nicht, denn wir verstanden es nicht besser, denn wir ließen uns zu leicht von dem Winde der Lehre hin und her wägen.

Schreiber dieses sagt hierbei, wir, weil er seit den 1780ger Jahren in dem pädagogischen Geschäfte anfing thätig zu werden, und während er auf der Universität aus dem Munde seiner theologischen Lehrer die neuen Ansichten eifrig aufnahm, selbst Religionsunterricht ertheilte, und mit den neuen Ansichten Knaben und Mädchen unterhielt, nicht ohne eine Begeisterung, auch nicht ohne Eindruck bei den Kindern und nicht ohne Beifall von den Eltern. Denn, wie gesagt, alles erfreute sich der neuen Zeit einer helleren Religionslehre. Er hatte zwar schon als Knabe Gelegenheit gehabt, das schlechte Treiben in dem damaligen Kampfe zu sehen, und fühlte sich bei den Aeußerungen der einen Partei ebenso unbehaglich, als bei denen der andern, auch hatte er schon damals die Erwartung von einer Zeit, welche dem Christenthume bevor-

stehe, die den Beruf des Religionslehrers erschweren werde, wie er es im J. 1780 seinem Großvater in einem Aufsatze bei dessen Amtsjubiläum aussprach, aber die alten Dogmatiken, mit denen er sich frühzeitig einigermaßen bekannt machte, hatten ihn keineswegs für die Orthodoxie gewonnen, und so freute er sich, daß sein christliches Gefühl bei den Lehrern, namentlich bei einem Rosenmüller, und in dem Studium der döderleinischen Dogmatik mehr Nahrung für das Leben fand. So war damals die Stimmung fast durchaus bei den studirenden Theologen, und das auf mehreren wo nicht allen Universitäten. Das christliche Gefühl brachten sie noch gewöhnlich von Hause mit, und der Offenbarungsglaube stand noch in den Gemüthern fest. Was man also fallen ließ, sah man als etwas Angehängtes an, und dachte, wenn dergleichen niedergerissen würde, so stände der Tempel desto schöner da. So dachte man z. B. bei der Trinitätslehre, und der vertrauteste Studiengenosse von dem, der hier aus jener Zeit getreulich Bericht erstattet, Pet. Ludw. Snell gab bald nach unserer akademischen Zeit seinen Katechismus heraus, der zunächst gegen den hannöverschen gerichtet war, und namentlich von der Trinität keine Sylbe enthält. Eben dieser Katechismus ist sehr beliebt worden und vielleicht hier und da noch im Gebrauch. Er bezeichnet die Wendung, welche damals der protest. Religionsunterricht ziemlich allgemein in Deutschland machte. Bald nachher erschien ein Katechismus nach dem andern, der immer weiter ging, so daß in manchen nichts mehr von der eigentlichen Christenlehre übrig blieb. Wir dürfen nur den des Pädagogen Campe zum Belege anführen, der jedoch so weit noch nicht ging, wie manche Katechismen von Geistlichen, die den Confirmanden ihrer Gemeinden den Glauben an Jesum Christum ganz auszureden suchten.

Hätte es denn aber bei dem Alten bleiben sollen? Keineswegs, denn daß dieses nicht gut war, zeigt eben die-

ser Erfolg. Was hätte also geschehen sollen? Nicht das Alte wegwerfen, weil es alt war, nicht das Neue ergreifen, weil es neu war. Der rechte Lehrer des Christenthums soll lernen Altes und Neues in seinen Schatz zu sammeln, und daraus hervorzulangen, was gerade Noth thut; das aber, was Noth thut, das Wahre, das zu aller Zeit Wohlthätige und Bessernde, hätte man besser lehren sollen. Daß man den unnützen Wust einer scholastisch gewordenen Dogmatik wegwarf, war recht, daß man aber damit auch über das Wesen des Christenthums hinausfuhr, das war der große Fehler der Lehrer. Von der Sinnesänderung in jener tieferen Bedeutung, wie sie unsere Religion lehrt, war damals kaum in dem Katechismus-Unterrichte die Rede; vielleicht aus Furcht, hiermit in veraltete Dogmen zu gerathen. Der Erlöser wurde gewöhnlich lieber nur so äußerlich genommen, und sein Werk hauptsächlich dem Judenthume gegenüber gestellt. Der heilige Geist war die aufklärende Belehrung, die in der Entwicklung des Verstandes und Mittheilung heller Begriffe bestand. An die Selbsterkenntniß, wie sie der Christ gewinnt, wurde fast nirgends erinnert, auch in Predigten, ja selbst in Erbauungsbüchern meist umgangen. Das war es, was irre führte, und den besseren Weg, dessen wir uns zu erfreuen anfingen, in einen aus dem Christenthume herausführenden Seitenweg umlenkte. Das, was das junge Geschlecht gerade am meisten bedurft hätte, lehrten uns unsere Lehrer am wenigsten. Denn das heranwachsende Geschlecht will für eine Zeit vorbereitet werden, worin das Gute, welches man ihm mitgibt, in den kommenden Versuchungen sich festhalten soll. Dafür gab man uns eine Vorliebe für das Umwerfen des Bestehenden mit, und einen Dünkel, der die Wage der Richtigkeit nicht erst in die Hand nehmen mochte. Wäre doch damals unter den gefeierten Lehrern der Theologie irgend einer aufgetreten, der mit seiner schweren Gelehrsamkeit, woran es doch eben

nicht fehlte, mehr in das Alterthum hingewiesen hätte, zur historischen Vergleichung der Religionen, wie das in späterer Zeit geschehen ist, und wären nur die Geistesblicke eines Herder mehr von den akademischen Studien unterstützt worden, so hätte sich doch den Freunden des Christenthumes eine Richtung in der Theologie eröffnet, welche sie in eine gründlichere Exegese und Lebensphilosophie ein-, nicht aus dem Glauben an das Evangelium herausführen mußte!

Worin auch davon weiter die Ursache zu suchen seyn möge, genug, es war nun einmal so. Der Zeitgeist war, der er war, und die berliner Bibliothek war sein mächtiges Organ. Die Pädagogik wurde dann ebenfalls durch alles dieses bestimmt und sie, wie oben bemerkt, vorzugsweise. Im Zusammenhange steht dieser Gang der geistigen Cultur mit der allgemeinen Bewegung, welche seit dem 15ten Jahrhunderte in Europa das Leben tiefer heraus bildete. Die verschiedenen Perioden dieser Zeit von 10 bis 12 Generationen lassen in den verschiedenen europäischen Völkern auch Verschiedenheit der neuen Gestaltungen bemerken, im Ganzen aber eine sehr ansehnliche Entwicklung der Menschheit, und hierin der Erziehung und ihrer Idee. Niemand kennt noch die Gesetze, wornach dem Menschengeschlechte gewisse periodische Veränderungen zugemessen sind, welche dann bald hier bald da stärker erscheinen. Genug, wir sind gewiß, daß die Vorsehung, die in allem waltet, die Menschen durch alles dieses hindurch führt zu einer allmählich fortschreitenden Vollkommenheit, und daß wir in dem Reiche Gottes von dem Ziele und dem Wege versichert sind. Hemmungen und Störungen, welche dazwischen treten, können uns in dieser Zuversicht nicht irre machen; es sind Uebergänge, im Ganzen geht es vorwärts. Nur fordert die falsche Richtung jeden auf, der für das Gute wirksam ist, von derselben abzulenken sich selbst und wo möglich seine Zeitgenossen, nicht aber den Abweg mit denen, die darauf wandeln, anzupreisen, und ein Vor-

wärts dem Volke zuzurufen, welches auf demselben fortströmt.

Das hat sich vielleicht nie so deutlich dargestellt, als in den beiden letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts, indessen sehen wir dieses Fortwogen jetzt immer noch, wenn sich gleich die stärksten Stürme scheinen gelegt zu haben. Das beweglichste unter den cultivirtesten Völkern wurde natürlich von diesen Stürmen am gewaltigsten aufgeregt, und das ruhigere und dabei gebildetste setzte seine Besonnenheit und Gründlichkeit als einen Damm der Fluth entgegen. Die umwälzenden Bewegungen, sowohl die religiösen als die politischen, mußten sich in Deutschland brechen. Denn so wie es unserer Nationalität eigen ist, Fremdes zu bewundern und auch in unsere Bildung aufzunehmen, so ist es ihr auch natürlich, darüber die eigne Selbstständigkeit nicht aufzugeben, und mit reiflicher Erwägung das zurückzuweisen, was unserm geistigen Leben droht, oder vielmehr dieses selbst nur mehr erstarken zu lassen. Die geistreichen französischen Schriftsteller aus dem Zeitalter Ludwig's XIV. hatten allerdings großen Einfluß auf die Deutschen, Voltaire wurde überall gelesen und bewundert und als Führer zum Unglauben erwählt, allerdings erkalteten auch viele im Christenthume, und das besonders im Lehrstande: aber dahin kam es nicht, daß die höheren Classen in Schwelgerei versanken, und die niederen sich empörten, und die Geistlichen heuchelten. Wenn in Paris vor der Revolution, wie Schriften aus jener Zeit sagen, Bischöfe an üppigen Tafeln über die Religion spotteten, so waren die deutschen Theologen im Kampfe mit den Zweifeln ernstlich beschäftigt, entweder diese zu widerlegen, oder eine Lehre zu vermitteln, die der Heiligkeit der Religion angemessen schien. Bei aller Hinneigung zum Freiwerden von dem Positiven war ihnen wie dem Volke das Christenthum heilig, und was sie nicht glaubten, das sagten sie offen; wenn es je einem Geistlichen eingefallen wä-

re, seiner Gemeinde gegen Ueberzeugung zu predigen, oder ihr auch nur die Aufklärung vorzuenthalten, er hätte gewiß die allgemeine Verachtung erfahren.

So stand es im Anfange der 1790ger Jahre in der Kirche, und so ist insbesondere von dieser Seite die Schule und das Erziehungswesen jener Zeit zu begreifen.

Man neigte sich der neuen Richtung zu, Eltern und Schulmänner glaubten an ein Heil der Erziehung, wie es der bis dahin geplagten Jugend nicht geworden; die Pädagogik gewann ein allgemeines Interesse. Es ist vielleicht nie so viel über Erziehung geschrieben worden, als seit dem letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts, und bis über die ersten Decennien des neunzehnten hinaus ist sie einer der reichsten Artikel der Literatur. Der theoretischen Schriften erschienen nicht wenige, aber der praktischen, die Kinder- und Bilderbücher mitgerechnet, unzählige; auch gab es mehrere pädagogische Zeitschriften. Aber auch ins Leben traten überall die neuen Grundsätze der Pädagogik, die nunmehr in Schriften, auf Kanzeln, in Gesellschaften, bei Hohen und Niederen, überall die Angelegenheit des Tages war, fast wie jetzt die Politik. Die Mütter übergaben die Ruthe hinter dem Spiegel dem Feuer, sahen ihre Knaben jetzt mit ganz andern Augen an, froh, daß sie nicht mehr den Stock und alle die Plagen der Schule zu fürchten hatten, und machten sich große Hoffnungen von ihnen; größere noch wohl manche, als jene Cornelia, die Mutter der Gracchen. Der Vater sah in dem Söhnlein etwas Außerordentliches; und was mußte nicht unter der neuen Erziehung aus ihm werden. Wir erinnern uns, wie z. B. mancher Beamte oder wer sonst so die modernen Schriften las, von seines munteren Knäbleins außerordentlichen Anlagen viel zu sagen wußte; glückliche Zeit! in vielen Familien wurden nur Genies geboren. Das mußten denn auch die lieben Kinder frühe wissen. In der vorhergehenden Periode wurde es für unziemlich gehalten,

Kinder mit in Gesellschaft zu nehmen, und wo man sie irgend mitnahm, da mußten sie stille sitzen, und wurden nur so weit beachtet, daß man ihnen etwas von dem reichte, wornach ihre Augen lüstern geschaut hatten, das sie sich jedoch anzunehmen scheuten, bis die Eltern, auf höfliche Fürbitte, doch „nur etwas Weniges davon" erlaubten. Jetzt aber lehrte die neue Erziehungskunst, und zwar in eignen Abhandlungen, man solle die Kinder mit in Gesellschaft nehmen, und sie sollten da frühzeitig gebildet werden; da war es auch wirklich nicht selten der Fall, daß wir zehnjährige Knaben und Mägdlein, ja noch jüngere, mitsprechen hörten, auch wohl die Erwachsenen gern oder ungern schweigen, und sogar die Weisheit, wenigstens „die Artigkeit" des jungen Herrchens bewundern mußten aus Höflichkeit für die Eltern. Noch bis jetzt ist diese Sitte in manchen Cirkeln geblieben, daß wenn das Kind des Hauses hereintritt, alles auf dasselbe hinsehen muß, und jedes Gespräch unterbrochen wird, um nicht gegen die feine Lebensart zu verstoßen, und daß nun das kleine Wesen von einem der Dasitzenden zu dem andern gezogen, und mit Süßigkeiten des Mundes (in doppeltem Sinne) überfüllt wird. Diese Sitte kam mit der neuen Erziehungskunst auf. So geschah es, daß die Menge solcher Kinder, besonders die herausgeputzten Mädchen, sich als die Hauptpersonen ansehen lernten, für welche alles im Hause da sey; und so findet ihr es noch in Familien der „gebildeteren" Stände. Schon damals klagte dem Schreiber dieses ein würdiger Vater, der pädagogische Schriften las, daß Rousseaus Emile die Verkehrtheit veranlaßt habe, als seyen die Erwachsenen nur um der Kinder willen da. Die Hauslehrer stimmten dieser Umkehrung der Naturordnung öfters schon durch ihr Daseyn zu, denn der würdige Mann mußte seine ganze Existenz einem oft verweichlichten Knaben opfern, und so der Edlere sein Leben an einen Schlechteren ketten. So wurde vielen Knaben ein Dün-

kel eingeimpft, der dem natürlichen so recht zu statten kam; das Abmessen der Kraft unter seines Gleichen und durch die Schulstrenge kam mehr und mehr außer Brauch. Oeffentliche Schulen wurden von der Pädagogik als gefährlich für die guten Sitten, als hinderlich für die freie und schöne Bildung, wenigstens nicht als so günstig, wie die Privatinstitute angesehen. So bildete sich denn unsere moderne Erziehung des höheren Standes und der gebildeteren Volksclasse, oft eher eine Prinzenerziehung zu nennen, als die an den Höfen; in solcher sind nicht wenige der jetzt lebenden und wirkenden Generation erwachsen.'

Die Leser werden es dem Herzen des Verf. zutrauen, daß er hierin keine Klage gegen diese Generation, sondern vielmehr eine Entschuldigung niederschreiben will. Aber zur Ehre seiner Zeitgenossen muß er alsbald hinzusetzen, daß sich auch an ihnen der deutsche Charakter bewies. Das läßt sich mit Zeugnissen der Literatur belegen. Der berühmte Geschichtschreiber Joh. v. Müller hat in seinen Geschichtbüchern und Briefen mit Ernst manches darüber erinnert, und auch viel Gehör gefunden, und Rehberg hat durch seine Schrift Prüfung der Erziehungskunst (1792.) den traurigen Wahn dieser Verkünstelung deutlich und nicht ohne Erfolg enthüllt. Nur eine seiner Warnungen möge hier stehen: „Diese Erziehung — — verpflanzt die Kenntnisse, die Neigungen, die Freiheit des männlichen Alters in die Kinderjahre; worauf denn in verkehrter Ordnung eine unheilbare Unmündigkeit den Lauf des Lebens bis an das Ende führt." Verf. dieses las dieses Büchlein schon damals mit vieler Zustimmung, wünschte aber später es mit mehrerer, d. h. so unbefangen wie erst später gelesen zu haben. Hätte er nur in seinem Versuche einer Theorie der Mädchenerziehung, den der Unterzeichnete in demselben Jahre als seine erste pädagogische Schrift herausgab, das schon verstanden, was in jenem gerügt wird, und wie er es, — er will gerecht auch ge-

gen ſich ſelbſt ſeyn — bald nachher verſtand, und von dem Dichter Gleim, den er i. J. 1795 beſuchte, den väterlichen Wink gerne beherzigte, daß man über Erziehung nur mit reiflicher Erwägung ſchreiben müſſe. Gleim wußte ihm auch noch ſonſt manches Pädagogiſche zu ſagen, denn der ehrwürdige Greis war nicht blos als Dichter edel.

Wir müſſen auch dankbar einer der erſten Schriften von Salzmann gedenken, von ihm das Krebsbüchlein genannt, oder Anweiſung zu einer unvernünftigen Erziehung der Kinder (umgearb. Aufl. 1789), worin er manches Schlechte tadelt, obgleich nicht ganz frei von jener oben gerügten Richtung; hierauf folgte Konrad Kiefer, oder Anweiſung zu einer vernünftigen Erziehung der Kinder. Ein Buch für's Volk (1796) und ſpäterhin (1806) ſein Ameiſenbüchlein, oder Anweiſung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher. Es ließen ſich mehrere Schriften als ſolche bezeichnen, welche ſoweit vermittelten, daß ſie ſich bald mehr der einen bald mehr der andern Seite zuneigten. So war es gewiß von den ſtrengeren übertrieben, wenn man (wie Brandes) das Du der Kinder gegen die Eltern rügte, und darin eine Urſache der Nichtachtung der Eltern und Andrer finden wollte. Aber dieſer Tadel wurde auch damals ſogleich zurückgewieſen, ſchon mit der Erinnerung an die ältere Sprechart, und daß wir ja auch Gott mit Du anreden. In der Claſſe der vermittelnden pädagogiſchen Schriften ſind als vorzüglich zu nennen: Heuſinger, Verſuch eines Lehrbuchs der Erziehungskunde (1795) und mehr noch ſeine Familie Wertheim (1798—1804); auch Wedag, Handbuch über die frühere ſittliche Erziehung, zunächſt für Mütter (1795).

Durchaus bewährte es ſich, wie die Bewegung den Deutſchen zwar ergreift, aber doch in Ueberlegung übergeht und daß er ſich bald eines Beſſern beſinnt,

und dann desto sicherer fortschreitet. Auch in der philologischen Bildung bewährte es sich. Wie trefflich erhob und verbreitete sie sich in unserm Deutschland, und wie viel gewannen insbesondere seine Gelehrtenschulen! Wir wollen hier nur an die zu Gotha, deren neue Einrichtung damals musterhaft befunden wurde, und an einen hochverdienten Jakobs erinnern, welcher auch späterhin durch eigne pädagogische Schriften, wie Alwina und Theodor, und Rosaliens Nachlaß das Bessere in der Abwägung des Alten und Neuen verbreiten half.

Wirksam für das Landschulwesen war die Anstalt des Hrn. v. Rochow auf seinen Gütern zu Rekahn, beschrieben von Riemann; das Lesebüchlein, der Kinderfreund, von dem edlen Stifter selbst, wurde in sehr vielen Volksschulen eingeführt und nicht einmal durch Beckers Noth- und Hülfsbüchlein verdrängt, welches sich in den 1790ger Jahren allgemein in diesen Schulen befand, auch nicht durch Thiemes sächsischen Kinderfreund, welcher mit jenem gewissermaßen den Anfang der zahlreichen Lesebücher für Schulen machte; denn die Bände des nützlichen Kinderfreunds von C. F. Weiße (seit 1776) waren mehr ein beliebtes Lesebuch für Familien. Das wagner'sche Handbuch wurde als ein solches so allgemein beliebt, daß noch vor kurzem eine neue Auflage auf die vielen vorhergehenden erfolgte. Für die Verbesserung der katholischen Volksschulen wurde seit Felbiger, schon in den 1760ger Jahren, und dann gleichartig und gleichzeitig mit v. Rochow durch Hrn. v. Schulstein in Böhmen, wie auch in andern Gegenden, z. B. zu Münster durch Hrn. v. Fürstenberg erfolgreich gewirkt. Die Schullehrer-Seminarien, welche ebenfalls in katholischen Ländern errichtet wurden, so wie die in den protestantischen, die sich immer vermehrten, hatten bereits die neueren Grundsätze auch für die Behandlung der Schuljugend auf den Dörfern verbreitet, und es entwickelte sich hier

ein neuer Zweig der pädagogischen Thätigkeit, mit einer nicht armen Literatur. Eins der gehaltreichsten Werke, und besonders praktisch viel wirkend, war Zerrenners Schulfreund in einer Reihe von Bänden seit 1791. Schon Resewitz und Ehlers hatten, wie wir oben dieser vorzüglicheren Pädagogen der vorhergehenden Zeit gedachten, das Nachdenken über das Schulwesen auch auf die höheren Volksschulen gelenkt und manches Gute gesagt, woraus sich denn weiter die Gedanken über die politische Bedeutung des Erziehungswesens entwickelten. Sie wurden zuerst in einer gewissen Bestimmtheit und mit nützlichen und ausführlichen Angaben für das Praktische ausgesprochen in C. D. Voß Versuch über die Erziehung für den Staat, als Bedürfniß unserer Zeit, zur Beförderung des Bürgerwohls und der Regentensicherheit, 2 Bde. 1799. Es war die revolutionäre Zeit, die damals immer drohender geworden, gegen welche dieses Buch sprach und Rath ertheilte; und so gehört es zugleich in die folgende Periode. Unter den Schriftstellern für die Volksschulen selbst haben sich noch in den 90ger Jahren ausgezeichnet: Seiler, Junker, Overberg, Krünitz, Schütz, — doch es liegt nicht in dem Plane dieser Uebersicht alles dieses Einzelne vorzulegen.

Ein neuer Geist war also in die Schulen wie in die Kirchen und in die häusliche Erziehung ausgegangen. Die Fortschritte der Aufklärung und Bildung, die er bewirkt hatte, lagen am Tage und erregten in dem rührigen Eifer begeisternde Freude. Aber neue Klagen wurden vernommen, und in manchem Angesicht der Weiseren in unserer Nation sah man trübere Blicke. Die großen Erwartungen, die man von der gepriesenen Erziehungskunst hegte, schwanden mehr und mehr. Die Eltern sahen sich eben nicht so viel durch eine besondere Vortrefflichkeit der Kinder belohnt, auch nicht das Gemeinwesen; vielfach sah man sich getäuscht. Statt der Tüchtigkeit erschien Anmaßung, statt

der Kraft Ueppigkeit, ſtatt der Beſcheidenheit Prätenſion jeder Art, u. ſ. w., ſo machte ſich die Jugend in den Familien, in den Schulen, in den Geſellſchaften, in den Staaten bemerkbar. Sie ließ gerne mehr von ſich reden, als ehemals. Aber die lauten Klagen betrafen nicht bloß ſie, ſondern auch den Lehrſtand und Alles. Die Religion wollte nicht mehr helfen, denn man hatte ſie auf die Seite geſetzt, jetzt ſuchte man das Heil bei der Philoſophie. Die fromme Sehnſucht des tiefdenkenden Deutſchen verleugnete ſich auch jetzt nicht. Die Oberflächlichkeit in der Theologie und Philoſophie konnte er nicht länger dulden, und die Denkart des Deiſmus und Determiniſmus war ihm in der Seele zuwider. Da erſchien die Kritik der reinen Vernunft von Imm. Kant. Willkommner konnte uns nichts erſcheinen; ja ein junger Schriftſteller im Anfange der 90ger Jahre, wo eben erſt dieſe, obzwar ſchon im Anfange der 80ger herausgekommene, Kritik im Publicum recht bekannt geworden, ſchrieb: „Chriſtus iſt für das Fleiſch gekommen, Kant für den Geiſt.“ Somit kündigte ſich auch ſogleich leider ein neues Ultra in der umlenkenden Richtung an, aber im Grunde doch das gefühlte Bedürfniß einer beſſeren Richtung. Wie nun dieſe von dem großen königsberger Philoſophen ſelbſt in ſeinen claſſiſchen Büchern, wie von ſo manchen bedeutenden Lehrern aus ſeiner zahlreichen Schule, wie von einem Reinhold und noch mehr von einem genialen Fichte in ihren eignen Syſtemen dieſe neue und höhere Richtung entwickelt wurde, das liegt auſſer unſerer Betrachtung, und wir haben hier nur von dem Einfluſſe der kritiſchen Philoſophie auf die Pädagogik zu reden, welcher nothwendig ſowohl unmittelbar als mittelbar ſehr groß ſeyn mußte. Weniger kommt hier die kleine Schrift in Betracht: Imm. Kant über Pädagogik, herausgegeben von Rinck 1803; denn ſie enthält nur einzelne Grundſätze und Regeln, entnommen aus Kants Vorleſungen, welche dieſer Lehrer der Philoſophie von

Zeit zu Zeit nach einem gewissen Herkommen auf der königsberger Universität über Pädagogik hielt; es ist darin weniger sein System als sein scharfsinniger Geist bemerkbar, jedoch enthalten die wenigen Blätter viele treffliche Winke. Wir verweilen gerne einige Augenblicke bei dieser Schrift wegen des Mannes, und führen einige Stellen aus derselben zum Beleg an. Sogleich der Anfang kann dazu dienen: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. Unter der Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disciplin (Zucht), und Unterweisung nebst der Bildung. Dem zufolge ist der Mensch Säugling, Zögling und Lehrling." — S. 16. 17. „Weil die Entwicklung der Naturanlagen bei dem Menschen nicht von selbst geschieht, so ist alle Erziehung — eine Kunst. — — Ein Princip derselben, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden. Dieses Princip ist von großer Wichtigkeit. — — Die Pädagogik oder Erziehungslehre ist entweder physisch oder praktisch. — — Die praktische oder moralische ist die Erziehung — eines frei handelnden Wesens ꝛc. ꝛc. Sie besteht demnach 1) aus der scholastisch-mechanischen Bildung, in Ansehung der Geschicklichkeit; ist also didaktisch (Informator), 2) aus der pragmatischen, in Ansehung der Klugheit (Hofmeister), 3) aus der moralischen, in Ansehung der Sittlichkeit. — — Was die Erziehung der Kinder in Absicht der Religion anbetrifft, so ist zuerst die Frage: ob es thunlich sey, frühe den Kindern Religionsbegriffe beizubringen. Hierüber ist sehr viel in der Pädagogik gestritten worden ꝛc. ꝛc. Kant erklärt sich dagegen, und will, daß man „zuvörderst alles der Natur,

dieſe ſelbſt aber Gott zuſchreibe — zuerſt von dem Geſetze, welches das Kind in ſich hat, anfange" u. ſ. w.

Wichtiger war der Einfluß der kantiſchen Philoſophie. Vorerſt ſchuf ſie ein ganz neues Moralſyſtem, und hiermit mußte ſie mittelbar auch in der Pädagogik Veränderungen hervorbringen. Ebenſo ſchien ſie durch die Pſychologie, welche ebenfalls ihren Einfluß erfuhr, ein neues Feld zu gewinnen. Beides indeſſen erwies ſich nicht ſo, wie es die ſo mächtig erwachſende Schule erwartete. Wie wenig leiſteten doch die Moralſyſteme jener Zeit, die von Kant und Fichte ſelbſt mit dazu gerechnet. Während dem alles nur von dem Sittengeſetze ſprach, und auf den Kanzeln nur Moral gepredigt wurde, ſtand es mit der Sittenlehre ſelbſt ſchlechter als je, und wenn man jetzt Blicke in die damals geltenden Lehrbücher wirft, ſo muß man erſtaunen, wie nur die Elendigkeiten ſo lange gelten konnten. Da waren doch immer noch Reinhard's 5 dicke Bände der chriſtlichen Moral das beſte Werk, bei allen ſeinen Mängeln, breiten Wiederholungen, und auf einem nur ſcheinbaren Fundament ſchwankenden Sätzen, doch vielfältig ins Leben eingehenden vom Chriſtenthume beſeelten Lehren. Vergleicht man dagegen die andern chriſtlichen oder philoſophiſchen Moralſyſteme bis über das erſte Decennium des neunzehnten Jahrhunderts hinaus, ſo hat man in den abſtracten Begriffen, hochklingenden Sätzen und hohlen Redensarten doch eigentlich gar nichts für das Leben. Wie viel dieſes in der Kirche dadurch entbehrte, iſt nicht zu ſagen, und ſchon daraus zu erſehen, weil die Kirchen immer leerer wurden, und da am meiſten, wo der kategoriſche Imperativ mehr galt, als das Evangelium. Auf dieſe Bodenloſigkeit der philoſophiſchen Moral machte zuerſt der verewigte Schleiermacher aufmerkſam, und ſein ſcharfſinniges Werk: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803, iſt keines der geringſten ſeiner Verdienſte; und Schreiber dieſes freut

sich, daß er in Verbindung mit seinem Freunde dem Prof. Creuzer in Marburg, und dem seligen Prof. Tennemann daselbst durch eine ausführliche Recension in der jenaischen allgem. Literatur-Zeitung auf die Wichtigkeit dieser Kritik hinwies. Da er damals schon mit dem Studium sowohl der Sitten- als der Erziehungslehre literärisch beschäftigt war, so fand er in allen Puncten das Ungenügende von jener für diese, und kam sogar auf den Gedanken, durch diese jene besser zu begründen. Seine Aeusserung darüber gegen seinen sel. Freund würdigte dieser einer ausdrücklichen Beachtung, S. 458. jener Kritik, worin derselbe auch einen belehrenden Wink gab. Genug, von der Sittenlehre aus der kantischen und fichtischen Schule war für die Erziehungslehre nichts zu hoffen, und die sich damit abmüheten, um etwas herauszuarbeiten, fanden sich kaum durch einigen Beifall belohnt. Es gab da manche Schriften, welche die Erziehung a priori aus dem kategorischen Imperativ fest zu begründen und in das Erfahrungsleben hinüber zu führen vermeinten, aber schon die Trockenheit der abstracten Sätze schreckte ab, und nur selten gab ihnen ein jugendlicher Schriftsteller durch Phrasen einige Farbe; im Allgemeinen galt es für Verbrechen gegen die Majestät des Sittengesetzes Empirisches hereinzuziehen. Im Geheimen war dieses freilich doch da. Eine merkwürdige Erscheinung in dem weiteren Umfange der pädagogischen Literatur war die neue Gestalt der Katechetik, welche dieser Kunst durch eine kantische Theorie von einem im Ganzen sehr verdienstvollen Lehrer gegeben wurde. Wir meinen hier das vollständige Lehrbuch der allgemeinen Katechetik nach kantischen Grundsätzen, zum Gebrauche akadem. Vorlesungen, (gleichwohl!) in 3 Bänden 1795—99; in welchem Werke die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft und mehreres von Kant zum christlichen Religionsunterrichte verwendet wird, jedoch — Ehre dem frommen Sinne

seines Verfassers! — von dem religiösen Gefühle und von empirischen Regeln durchflochten ist; in dieser Hinsicht ein nützliches Werk. Seit jener Zeit indessen hielt doch kein Lehrer, der nach den Grundsätzen der kantischen Philosophie seine Methode bilden wollte, mehr steif an denselben, und man fing an bei der Benutzung des Empirischen wieder freier zu athmen.

Auch die Psychologie erfuhr durch die kritische Philosophie einige Veränderung, und auch sie vermittelte manches für die Pädagogik. Die Eintheilung in die drei Seelenvermögen wurde nunmehr noch schärfer gefaßt, und wirklich erscheint das in manchen Schriften so, als wäre die Seele in ein Dreifaches gespalten. Der Erzieher wurde angewiesen, jedem dieser Theile sein Recht besonders widerfahren zu lassen; mit einiger Veränderung sonderte man diese Theile in Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Da lag es denn nahe, sie auch nach einander erscheinen zu lassen, und so wurde es als ein neuer Fund gepriesen, daß die Jugend drei Perioden nach einander zu durchlaufen habe, und die früheste Erziehung nur an die Sinnlichkeit, und die weitere, vielleicht schon nach den ersten 7 Jahren vorzugsweise an den Verstand des kleinen Menschen zu denken habe, bis dann endlich im Jünglingsalter die Reihe an die Vernunft komme. Da diese abstracte Theorie sich so gar nicht praktisch erwies, so konnte sie sich zwar nicht lange halten, indessen hatte sich doch jene Eintheilung in das Erkenntniß-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen so sehr in die Denkart der Zeit verwebt, daß die Pädagogen kaum bis jetzt davon loskommen konnten, und selbst der größte pädagogische Schriftsteller seiner Zeit sie seinem Werke zum Grunde gelegt hat. Dagegen trat ein scharfsinniger Philosoph, Herbart, sowohl in seiner Psychologie als in seiner Pädagogik mit tiefern Blicken in die menschliche Seele und ihre Entwicklung auf. In seinem Lehrbuche der ersteren Wissenschaft redet er davon, wie solche Psychologie

falsch auf die Pädagogik gewirkt habe, indem sie derselben ihre Seelenvermögen aufgedrungen ꝛc. ꝛc. — und diese nun durch allerlei Gymnastik aufgeregt werden sollten. — Erscheint einmal der menschliche Geist als ein Aggregat von Seelenvermögen (die er „Undinge" nennt), so muß die Lehre von der Bildung derselben auch ein Aggregat von Rücksichten ꝛc. ꝛc. von Rathschlägen allerlei Art werden u. s. w. Seine Allgemeine Pädagogik (1806) führte auf zwei Richtungen der Seele, Vertiefung und Zerstreuung, zurück, und gab eine naturgemäßere Anleitung, als das bis dahin geltende Psychologisiren zu geben vermochte. Auch für die Unterrichtslehre gab sein ABC der Anschauung mehr für den Geist als die Schule Pestalozzis, welcher selbst aber unzufrieden damit es das ABC der vornehmen Leute nannte. Während indessen die Psychologie noch wenig Kunde von den neuen Erscheinungen des Magnetismus u. s. w. nahm, und sich immer noch lieber in den todten Abstractionen halten wollte, erwachte auch in diesem Zweige ein neues Leben, wozu vornehmlich der sel. Carus als einer der trefflichsten Bearbeiter wirksam war. Von da bis jetzt auf Heinroth und Schubert sind wir mit manchen tieferen Blicken in die menschliche Seele bereichert worden, und der Einfluß Schellings durch die Naturphilosophie förderte solche Forschungen.

Für die Pädagogik wurde nunmehr ein Studium der Anthropologie, auch von ihrer empirischen Seite, unerläßlich. Schreiber dieses fühlte das schon zu jener Zeit, als er die kantische Philosophie, und das zugleich in einem schriftlichen Vereine mit mehreren ihrer ersten Bearbeiter, wie Jakob, Snell, Schmid ꝛc. ꝛc., kennen und bewundern lernte, aber sich nicht von ihr ganz befriedigt fand. Plattners philosophische Aphorismen hatten sein Nachdenken auf das Physiologische bei der Natur und die Entwicklung des jungen Menschen um so stärker hingezogen, da er schon auf der Universität Anatomie

und Physiologie gehört hatte. Es entwickelte sich in ihm also die Richtung, diese Studien für die Pädagogik zu verwenden. Er verschaffte sich z. B. Schriften und Kupfertafeln über die Entwicklung des Kindes von seiner Entstehung an, benutzte die Güte des berühmten Physiologen Sömmering, von welchem er schriftliche und mündliche Belehrungen für jenen bestimmten Zweck erhielt, und so begann er bereits in den 90ger Jahren diese Vorarbeiten zu seiner Erziehungslehre.

Mittlerweile aber trat jenes Hauptwerk hervor, welches das, was bis dahin über Erziehung und Unterricht geschrieben war, theils in sein Lehrgebäude aufnahm, theils durch die besonnenste Abwägung zu berichtigen suchte, alles aber durch umsichtiges Denken umfaßte, und das Bewährte hervorhebend zu einem Ganzen ordnete. Dieses ist das wichtige Buch: Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Schulmänner von Dr. August Herm. Niemeyer, 1796. Ein solches umfassendes Erziehungswerk hatte keine Nation aufzuweisen, und vermochte auch nur die deutsche, wenigstens bis dahin, aufzustellen. Dem hochverdienten sel. Niemeyer, den Schreiber dieses auch als seinen Freund verehren durfte, wird hierin sein unsterbliches Lob bleiben. Das Buch war allgemeines Bedürfniß, und hat bis zum Hinscheiden des Verfassers 8 Auflagen erhalten, die 9te ist so eben angekündigt. Er spricht sich über den Geist und Zweck selbst am besten aus in der Vorrede zur 6ten Ausg. 1810 folgendermaßen: „Das entstandene Bedürfniß eines wiederholten Abdrucks muß dem Verfasser um so aufmunternder seyn, je weniger er von ihrem ersten Erscheinen an bis auf diesen Augenblick die Absicht gehabt hat, durch Aufstellung einer neuen Theorie der Erziehung und des Unterrichts Aufsehen zu erregen. Er wollte bloß dazu mitwirken, daß, was sich lange bewährt hat, erhalten, was besser geworden ist, anerkannt, ange-

henden Erziehern und Lehrern der Jugend aber die Kenntniß des Vorzüglichsten, was über den Gegenstand in früheren und späteren Zeiten gedacht und gelehrt ward, erleichtert würde." Der Verfasser spricht dann weiter gegen den damaligen Zeitgeist in der Pädagogik, wie er besonders auch durch den Pestalozzianismus angeregt wurde, mit wohlerwogenem Urtheil, und erinnert dann, wie es „eine höhere Aufgabe sey, den ganzen Menschen ergreifen, wohl gar eine Generation bessern wollen," und sagt das schöne Wort: „niemandem geziemt die Bescheidenheit so sehr als dem Menschenerzieher." Ferner erklärt er es als seine Maxime: „nicht von dem plötzlichen Umgestalten sollen wir das Heil hoffen; nicht Secten und Schulen stiften, sondern wir sollen, unbekümmert ob Neu oder Alt, jedes Ding nach seinem innern Gehalte würdigen; die Kraft eines jeden, der nur guten Willen hat, sich frei bewegen und äussern lassen, und immer bedenken, daß der vielgestaltige Mensch auf tausendfache Art ergriffen seyn will, und es daher so wenig eine ihn allein bildende Pädagogik, als eine allein selig machende Kirche geben kann." Hiermit hat der verewigte Verf. den Charakter und auch die Stelle seines Werkes selbst und sehr richtig bezeichnet. Es hat das Ganze der Erziehung zuerst zur vollständigen Reflexion gebracht. Hiermit wurde aber auch bald sichtbar, woran es aller Theorie und literärischen Praxis bis dahin fehlte; es fehlte an dem tieferen Grund und dem alles zu einem Ganzen belebenden Geist. Das niemeyer'sche Werk war einerseits durch seine oben bemerkte Ansicht vom Eklekticismus, und andrerseits durch seine ebenfalls oben gerügte Anlage nach den drei Seelenvermögen zu sehr gehindert, um diesem Mangel abzuhelfen, wodurch jedoch sein pädagogisches Hauptverdienst so wenig und noch weniger in den Schatten gestellt wird, als im theologischen Gebiete z. B. das der reinhard'schen Moral. In diesem wie in jenem Werke kommt man nämlich

oft in die Verlegenheit, das, was man in der einen Abtheilung vorgeschrieben findet, sich in der andern wieder untersagen zu lassen.

Warum denn nicht geradezu an die Quelle gegangen, und frisch daraus geschöpft, was überall bildend einfließen will? Wohl wurde hingedeutet bald an dieser bald an jener Stelle, daß die sittliche Bildung die Hauptsache in der Erziehung sey, und daß die religiöse nicht vernachlässigt werden dürfe, aber wie wenig verstanden sich die pädagogischen Schriften darauf, was das eigentlich heiße! Es war nun einmal eine große Schüchternheit bemerkbar, wenn man von Religion sprach, um es nicht mit der Aufklärung oder Schöngeisterei zu verderben, und selten sprach eine Stimme muthvoll herein, wie z. B. ein Claudius in seinem Wandsbecker Boten. Die Pädagogen hätten auch von ihm, und noch einem und dem andern christlichen Schriftsteller, der außer ihrem Fache schrieb, manche Zurechtweisungen erhalten können: dafür aber capitulirten sie lieber mit denen, welche der Religion nur so nebenbei doch auch ihre Lehrstunden zuwiesen, und es erschienen überall nur Halbheiten. Dagegen sollte die Philosophie eine ganze Erziehungswissenschaft wie aus einem Stücke liefern. Mit der kantischen war es nun schon nicht gegangen, die fichtische aber schien alles gut zu machen, am meisten denjenigen, welchen das Princip jener gewaltigen Bewegung viel versprach, ob sie gleich das Unheil der französischen Revolution verabscheuten. Da wurden nun die Reden an die deutsche Nation von Fichte (1808) als ein Aufruf vernommen, der viele begeisterte. „Die gesunkene Nation sollte sich zu einem neuen Leben aufrichten — und das mittelst einer Bildung zu einem durchaus neuen Selbst — mittelst einer gänzlichen Veränderung des bisherigen Erziehungswesens — so daß die Kinder allenfalls mit Gewalt den Eltern entrissen, und aus dem verpestenden Dunstkreise entfernt würden" u. dgl. m. Das klang,

als sey das goldne Zeitalter schon im Einzuge begriffen, aber wie man an die Anwendung dachte, so war alles nichts, und man lächelte über diese mehr als platonische Republik. Auch diese Philosophie täuschte also die Erwartung der Pädagogen. Desto stärker wurden nun manche von der schelling'schen angezogen, oder vielmehr ihr wichtiges Erzeugniß der Naturphilosophie mußte tiefer in die Entwicklung und Bildung der menschlichen Natur einführen. Unsere Wissenschaft — dieses Wort im weiteren Sinne gebraucht — erhielt durch manche geistreiche Schrift in diesem Bereiche immer einigen Gewinn. Die Philosophie der Erziehungskunst von J. J. Wagner (1803) war keine der unbedeutendsten, wenn gleich die Grundidee, welche der Verf. mathematisch ausdrückt: Stein = a, Thier = a^2, Mensch = a^3, eben nicht die rechte Idee war; denn dieser Philosoph hatte doch das Verdienst, gegen die Abstractionen in den Wissenschaften zu sprechen, und die Theorieen auf das Seyn als die wahre Quelle zu verweisen, auch manche gute praktische Winke zu geben.

Die meisten Erziehungsschriften des letzten Decenniums in dem vorigen und des ersten in dem gegenwärtigen Jahrh. nahmen das Philosophische bald von dieser bald von jener Seite auf, unter welchen sich auszeichnen K. Weiller, Versuch eines Lehrgebäudes der Erziehungskunde. 1ster Bd. 1795. 2tr Bd. 1805 (N. A. 1813); Lehne, Handbuch der Erziehung, 3 Theile, 1799 — 1801. Greiling, phil. Briefe über das Princip ꝛc. (1794). Suabedissen, Aufsätze pädagogischen Inhalts; mehrerer anderer nicht zu gedenken. Aber es fehlte auch nicht an Belehrungen, welche tiefer in das menschliche Herz blickten, und aus den Abstractionen und Einseitigkeiten auf die wahre Erziehung für das Leben hinwiesen. Die Fragmente über Erz. und Menschenbildung von E. Mor. Arndt (1808. 1819.), auch Thiemes Erdmann, eine Bildungsgeschichte 3 Th. (1801 — 12.) haben

gut eingewirkt, aber von großer und trefflicher Wirksamkeit war und ist noch das Buch von dem ehrwürdigen sel. J. Mich. Sailer, über Erziehung an Erzieher (1803. 4te Aufl. 1822), und das nicht bloß für das katholische Deutschland. Für die Kenntniß des menschlichen Herzens, und für die Behandlung der Jugend enthält es, bei der frommen Richtung auf das höchste Ziel, die feinsten Bemerkungen. Von einer andern Seite ist die kurze Erziehungslehre von dem menschenfreundlichen sel. C. H. Wolke (1805) originell, nur aber in einer pedantischen Behandlung der Elementarbildung in der Muttersprache. Allgemein praktisch bieten C. H. L. Pölitz, Erziehungswissenschaft (1806) mehr in systematischer Form, und mehr in freier J. L. Ewald, Vorlesungen über die Erziehungslehre, 2 Bde. (1808) dem Leser die bis dahin gebilligten Grundsätze der Erziehung dar.

Die Bildung der Töchter wurde in dieser Literatur nur nebenbei berücksichtigt, als aber der Einfluß der Mütter in dem ganzen Erziehungsgeschäfte mehr in Betracht kam, so mußte auch von dieser Seite das Bedürfniß gefühlt werden, welches ohnehin im Gange der Cultur erwachte, daß man diesen Zweig der Pädagogik eigens bearbeite. Das Büchlein des frommen Fenelon sur l'education des filles war veraltet, die Schriften der Frau v. Genlis, womit diese pädagogische Erzählerin und Lehrerin bis in ihr Alter reichlich das Publicum versorgte, waren lange Zeit hindurch die Lectüre auch der Mädchen in französischer und deutscher Sprache. Mehrere Erziehungsschriften von englischen Frauenzimmern, unter welchen die der Miß Wollstonecraft für die Rechte des Weibes (um 1790) nothwendig große Sensation erregte, wurden bis in die neuesten Zeiten z. B. der Miß Edgeworth auf deutschen Boden verpflanzt. Aber diese ausländischen Belehrungen blieben mehr eine angenehme Unterhaltung, allenfalls auch um die Sprache zu erlernen, als daß man daraus die Bil-

dung des weiblichen Geschlechts in Deutschland erlernen konnte. Das Ausländische sagte zwar der Mode bisweilen zu, indessen konnte doch die französische tournure nur für das ganz Aeußere dienen, wozu man jedoch die Gouvernanten besser als die Bücher gebrauchen konnte, und das fashionable der Engländer traf nur in Wenigem mit der Bildung deutscher Frauenzimmer zusammen, welches wir denn auch dankbar aufnahmen. Warum sollten wir aber gerade darin von Ausländern uns bilden lassen, worin das deutsche Gemüth einen so reichen Schatz besitzt, und die deutsche Nation so viel Eigenthümliches und Beneidenswerthes für ihre Bildung alltäglich gewinnt. Die Häuslichkeit, das Familienleben, die Würde der Frauen in reiner und schöner Sitte, und vor allen die Mütterlichkeit — möge doch dieser Gottessegen unserm Deutschland stets erhalten werden! Dieser Wunsch begeisterte auch manchen Pädagogen. Schreiber dieses nennt sich gerne unter diesen, wenn gleich seine erste Schrift im Erziehungsfache über die Mädchenerziehung (1792) jetzt eine andere seyn würde, aber er darf doch daran erinnern, wie an die mancherlei einzelnen Belehrungen und Winke, welche für die Erziehung der Töchter in Schriften, die nicht eigentlich davon handeln, gegeben wurden, schon in den Werken von Hermes, dem Verf. von Sophiens Reisen, und in den freundlichen Erzählungen der reich gebildeten sel. Frau von La Roche. Tiefere Blicke fanden wir aber in manchen Abhandlungen von Schiller, und in Göthes auch an pädagogischen Lehren so reichem Werke Meisters Lehrjahre; auch bei Herder und andern unserer Classiker findet sich hierzu viel Treffliches. Ein eigens für diese Bildung schön und auch wahrhaft bildend geschriebenes Werk ist das von der ausgezeichneten Erzieherin, der sel. Karoline Rudolphi, Gemälde weiblicher Erziehung 1807 (die 2te Aufl. erschien nach dem Tode der Verf. 1815.) Schreiber dieses sagt in

der Vorrede zu dieser 2ten Ausg. „Als sie, die geistreiche Erzieherin, eben ihr Geschäft anfing, herrschte der Dünkel des Zeitalters, daß es das aufgeklärteste sey, und besser als die ganze Vorzeit, daß nur in seiner Philosophie das Heil gefunden werde, mit dem Christenthume sey es übrigens nicht viel, auch sey der Mensch eigentlich gut, und das Böse liege nur in den Irrthümern des Verstandes; das Wort Sündhaftigkeit und Versöhnung mochte man nicht mehr hören. O der unseligen Zeit des Hochmuths! Karoline Rudolphi erhob sich über diesen Zeitgeist. Indessen ließ er sie doch in manchem nicht so völlig zur Einstimmung ihres tiefen Gemüths gelangen. Sie sagt z. B. „„mein kleines Häuflein, welches mir täglich die Güte der Menschennatur beweiset, und so die Himmlischen uns gnädig bleiben, einst zum Beweise dienen wird ꝛc. ꝛc. Auch mit deinen Kindern muß es dir ganz nach Wunsch gelingen."" Das ist doch offenbar zu viel von der menschlichen Natur erwartet" ꝛc. ꝛc. — Man darf aber bei der Beurtheilung dieses Buches nicht übersehen, daß es Gemälde sind, schöne Ideale, die der Erziehungskunst nicht fehlen dürfen. Was unser geniale Jean Paul Richter über die Bildung der Töchter mit seinen Herzensblicken in der Levana sagt, deren erste Aufl. gleichzeitig mit jener ersten erschien, werden wir besser in der folgenden Periode bemerken. Hippel (gegen 1785), Brandes (1787), Pockels (1791), Schmerler (1791), Heydenreich (1797), Ehrenberg (1801), Ewald (nach 1800), Campe um dieselbe Zeit, Ziegenbein (seit 1806), haben durch ihre Schriften, die weibliche Erziehung betreffend, während jener Decennien theils neue Ideen angegeben, theils das Bessere zusammengestellt, theils manches eigne Gute zur Ausführung dargeboten, aber auch in der Hauptsache noch viele Mängel gelassen.

Ein neuer Zweig in der Pädagogik entwickelte sich seit dem letzten Jahrzehend im vor. Jahrh., die ästhetische

Erziehung, und zwar vornehmlich durch unsern Schiller in seinen Briefen über ästhet. Erz., welche in den Horen (1795) erschienen. Er spricht da im Gegensatze gegen die damalige pedantische Richtung der Kantianer, die mit ihrem kategorischen Imperativ in trocknen Formeln einherschritten, und weiset auf das Hohe und Edle in dem Gefühle, insbesondere im Schönheitssinne hin, welchen man für das Ideale schon frühzeitig bei den Kindern erwecken müsse. Nur will er, zu wenig der Kindesnatur kundig, allzu frühe den Sinn für die schönen Formen erwecken; dabei warnt er jedoch sehr nachdrücklich gegen eine sogenannte Geschmacksbildung, die es doch nicht ist, und das in einer eignen Abhandlung über die Grenzen des Schönen im Vortrage philosophischer Wahrheiten (Horen 1795).

Indessen wurde die ästhetische Richtung vorherrschend, sie trat sogar in Verein mit der philanthropistischen Seichtigkeit. Daß die Dichter die Bildner der Nation seyen, ist eine alte Behauptung, die jedoch sehr beschränkt werden muß; gewiß ist es, daß sie von großem Einflusse sind, und das beweiset auch die Geschichte der deutschen Cultur. Vieles haben die neueren deutschen Dichter an unserer Nation verschuldet; wir erinnern hierbei nur an einen Wieland, dessen anziehend und geistreich geschriebenen Schriften doch den heiligen Ernst so sehr untergraben; sein schönes Gedicht Oberon wollen wir übrigens nicht undankbar verkennen. Die deutsche Nation bedarf besonders auch frommer Dichter, und diese haben zu jeder Zeit das Gemüth geschützt und erhoben. Was wären wir ohne unsern Kirchengesang geworden! und wie viel haben wir in der Zeit des auflösenden Unglaubens schon allein unsern gellert'schen Liedern zu verdanken!

Die bisher dargestellte Erziehungsperiode entwickelte mehr und mehr den Geist, welcher sich in den gut, klar, lehrreich, anziehend, fruchtbar geschriebenen Werken von

Campe ausspricht. Die Zeit von den 80ger Jahren bis ins erste Jahrzehend nach 1800 ist eigentlich die Zeit dieses Pädagogen; von dem an er dem genialen Pestalozzi und dessen Schule Platz machen mußte. Nicht leicht wurden Schriften lieber von Kindern gelesen, als die campischen, und nicht leicht hat ein Schriftsteller für die Jugend die Gabe so klar, so anziehend und so belehrend zu schreiben, wie der Verfasser des jüngeren Robinsons, eines Kinderbuches, das seines Gleichen sucht. Der Verstand findet da in jeder Zeile eine angenehme Aufforderung zum Nachdenken, und viele Bereicherung für das gemeine Leben; dabei geht das Herz keineswegs leer aus. Schade nur, daß der tiefere Quell der Aufklärung nicht reichlicher in diesen Schriften fließt, und daß dieser viel und lange wirkende Jugendschriftsteller zu jenen Gebildeten seiner Zeit gehörte, welche das Christenthum nicht recht, und die höhere Geistesbildung, die über den Realismus des gemeinen Lebens hinausgeht, fast gar nicht kannten. Das Wahre und Gute, was Campe lehrt, sucht zwar mitunter das religiöse Gefühl zu erwecken, aber das geschieht fast nur auf dem Wege der Reflexion, und war für die auf solchem Wege belehrte Generation nicht nachhaltig, wie am Tage liegt.

Schreiber dieses hatte sich schon in den 90ger Jahren davon überzeugt, wie er oben bemerkt hat, daß die kantische Philosophie weder für die Sittenlehre noch für die Erziehungslehre Befriedigung gewähre; er überzeugte sich hierauf noch mehr von dem Unzureichenden in der nur scheinbar mehr ins Leben eingehenden fichtischen Philosophie. Als er damals seine moralischen Wissenschaften als eine Art von Schulbuch ausarbeitete, so mußte er sich nothwendig von diesen damals geltenden Systemen mehr oder weniger entfernen, und in seinen Briefen das Erziehungs- und Predigergeschäft betreffend (1796) entwickelte er seine Gedanken über die praktischen Principien. Seitdem fühlte er sich bei dem Zuneh-

men des Indifferentismus, bei der Hinneigung zu ästhetischen oder philosophischen Theorieen in der Erziehungslehre, und bei der vornehmen Zurücksetzung der empirischen Anthropologie in der Jugendbildung, mitten in seiner eignen pädagogischen Thätigkeit mit jedem Tage mehr gedrungen, seine Gedanken über Erziehung in ein Ganzes auszuarbeiten. So entstand seine Erziehungslehre, wovon als 1ster Band die Bestimmung des Menschen in Briefen an erziehende Frauen i. J. 1802 erschien, und die beiden andern Bände folgten; und im J. 1813 die Geschichte der Erziehung. Da das Ganze indessen i. J. 1829 umgearbeitet worden, so gehört es der folgenden Periode an, wo wir auf dasselbe zurückkommen werden.

Ebenso kann erst in der neuen Periode, welche gegen das Ende des ersten Decenniums des gegenwärtigen Jahrhunderts begann, von der pestalozzischen Erziehungsidee die Rede seyn, obwohl sie schon früher aufgenommen wurde, denn sie sagte dem Streben zur freien Entwicklung der Selbstkraft zu. Wir werden dann die früheren Verhandlungen über den Zweck der Erziehung nachholen.

Was ist denn nun der Fortschritt, welchen die Menschheit während jener Erziehungsperiode in Deutschland gewonnen hat? Offenbar verbessertes Schulwesen, allverbreitete Aufklärung, freundlichere Erziehung der Kinder, methodischer Unterricht der Jugend, allseitige Uebung der Kräfte, allgemein erregte Bildungsthätigkeit. Auf der andern Seite sind die Erwartungen, in welchen man so viel von Kosmopolitismus und Humanität sprach, wozu man die Jugend seit Basedow erziehen wollte, eben nicht sonderlich befriedigt worden. Eher möchte der Egoismus zugenommen haben, und vermehrtes Genußleben, Forderungen an die Welt, Unbescheidenheit gegen die Erwachsenen bemerkbar seyn. Dem Zeitgeiste will es zwar nicht gefallen, was der Verf. dieses in seiner Geschichte der Erziehung von der neuesten Zeit gesagt hat. „Lehrer, Er-

zieher, Väter und Mütter hatten dahin geführt, daß, um es mit zwei Worten zu bezeichnen, man mehr rechnet und weniger betet;" aber wahr ist es doch, und wir sagen die Wahrheit ohne Scheu. Eben so müssen wir sagen, daß wir die jetzige Jugend als eine verweichlichtere finden, als die vor funfzig Jahren, ob sie gleich seit geraumer Zeit gymnastisch geübt, und in manchen Dingen physisch abgehärtet wird. Denkt nämlich der Verf. dieses an sein Knabenalter zurück, so trieben wir uns damals in Schnee und Eis, in Nässe und Hitze leicht bekleidet herum, ohne daß man darauf achtete: jetzt geht das Knäblein wie der Jüngling in Wolle und Mantel gehüllt, und doch leiden so viele unter ihnen an Skrofeln, Rheumatismen und Nervenübeln. Worin die Ursache hiervon liegen mag, wollen wir nicht untersuchen, aber hier nur an die moralische Verweichlichung erinnern, die man doch nicht in Abrede stellen kann. Sie besteht in dem Mangel an Selbstbeherrschung, in der Hingebung an Genuß, in einem Treiben, das in den Strudel von Ausschweifungen, in Herrschsucht und endlich in Lebensüberdruß schon das Blütenalter hinreißt.

Hat die Menschheit in jener Periode unbezweifelte Fortschritte gemacht, so sind doch auch die angegebenen Rückschritte unleugbar. Was nun für die Erziehung seit der letzten Generation bis zu der jetzt auflebenden in Deutschland geschrieben worden, hoffen wir im künftigen Hefte vorzulegen.

Druckfehler-Anzeige.

Im ersten Hefte dieses Jahrganges der Studien und Kritiken bittet man folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 82 Z. 14 v. o. eine l. keine
— — Z. 17 v. o. Scheiben l. Scheibenrädern
— 83 Z. 15 v. u. vielfach l. viel
— 84 Z. 8 v. o. Gedachtes l. Gedrehtes.

Es muß jedoch hierbei bemerkt werden, daß die im Vorstehenden angeführten vier Wörter auf S. 82, 83 und 84 dieses Jahrg. der Studien und Kritiken genau so gedruckt sind, wie sie in dem in die Druckerei gegebenen Manuscripte unverkennbar deutlich geschrieben, und wie sie in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 2. Bd. 1. Hft. schon einmal abgedruckt sind.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen: die zweite Auflage von

E. Sartorius: die Lehre von Christi Person und Werk in populairen Vorlesungen. Preis 21 gl.

Die dritte Auflage von

A. D. C. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1r. Bd. Preis 2 Thl.

ferner

A. Tholuck, Eine Sammlung Predigten in dem akademischen Gottesdienste der Universität gehalten. Preis 18 gl.

„Schon von vielen Seiten her ist der Wunsch ausgesprochen worden, daß es dem Hrn. Verf., dessen Predigten von Hunderten und Tausenden in Halle wie früher in Berlin mit gespannter Andacht gehört wurden, gefällig seyn möchte, eine zweite Sammlung derselben zu veranstalten. Diese liegt nun vor uns, und wir sind überzeugt, daß, wenn gleich bei diesem Redner der mündliche Vortrag durch nichts ersetzt werden kann, doch auch das geschriebene Wort für Viele ein reicher Quell der Erbauung seyn werde, denn Geist und Leben athmen sie in jedem Satze, in jedem Worte wie wenige. Der Hr. Verf. hat sie seinen ehemaligen und gegenwärtigen Zuhörern gewidmet und mit einer Ansprache an dieselben versehen, die gewiß in Nord und Süd bei seinen zahlreichen Schülern lebendig anklingen wird."

Im Verlage von Friedrich Perthes wird erscheinen und in den nächsten Wochen versendet werden:

C. Ullmann, Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers, zur Charakteristik der christl. Kirche und Theologie in ihrem Uebergange aus dem Mittelalter in die Reformationszeit.

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im Sakramente des heiligen Abendmahls.

Th. de Bengel, Opuscula academica ed. F. G. Pressel.

Ackermann, Das Christliche im Plato und in seiner Philosophie.

Homiletisches Magazin über die Episteltexte des ganzen Jahres, herausgegeben von Rehhof, 2r und letzter Theil.

Th. Schwartz über religiöse Erziehung.

Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 3te Abth. 1r Bd.

Bei Siegmund Schmerber in Frankfurt a. M. erschien 1834:

Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, erklärt von Dr. Conrad Glöckler, gr. 8. 2 Thlr. 6 gl.

Unter der Presse befindet sich:

Die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, in Uebereinstimmung gebracht und erklärt von demselben.

Bei C. W. Löflund in Stuttgart sind in diesem Jahre erschienen:

Die königlich preußische Militair-Kirchenordnung vom 12. Febr. 1832. Vertheidigt gegen die Angriffe des katholischen Religions- und Kirchenfreunds 1832. Nr. 89. 90. gr. 8. geh. 6 gr. — 27 kr.

Schneckenburger, Matth., über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch. (Aus den Studien der Würtembergischen Geistlichkeit, herausgegeben von C. B. Klaiber, besonders abgedruckt.) gr. 8. 1834. 18 gl. — 1 fl. 21 kr.

Seubert, G. B., Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Jahrs. Zweiter Jahrgang. Zweiter Theil, gr. 8. 1 Thlr. 16 gl. — 3 fl.

Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. Herausgegeben von C. B. Klaiber, VIr Bd. erstes Heft. gr. 8. 20 gr. — 1 fl. 30 kr.

Inhalt des letzteren:

I. Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch von Dr. Schneckenburger.

II. Ueber den Gebrauch der Lüge bei der Erziehung und dem Unterrichte der Kinder von J. G. Süskind.

In der Jägerschen Buch-, Papier- und Landkartenhandlung in Frankfurt a. M. ist in Commission erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der königl. preußischen Rhein-Universität gekrönte Preisschrift von

A. Geiger, Rabbiner zu Wiesbaden.

Preis 1 Thlr. 4 gr. — 2 fl.

Diese wichtige Arbeit, von dem Verfasser auf Veranlassung einer von der Universität in Bonn gestellten Preisaufgabe unternommen, erhielt von jener den Preis zuerkannt, und dürfte demnach schon hieraus allen denen zu empfehlen seyn, welche Theil an ähnlichen Forschungen nehmen.

Bei H. Laupp in Tübingen ist erschienen:

Theologische Quartalschrift. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. v. Drey, Dr. Herbst, Dr. Hirscher und Dr. Möhler, Professoren der Theologie, katholischer Fakultät, an der königl. Universität in Tübingen, Jahrgang 1834, 2tes Heft. Preis des ganzen Jahrgangs 5 fl. —

Inhalt I. Abhandlungen — Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten? von Dr. v. Drey. — Kritische Untersuchungen über die Schriften Justins des Märtyrers, erster Artikel von Arendt. II. Recensionen.

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Schott, Dr. H. A., et Dr. J. F. Winzer, Commentarii in epistolas Novi Testamenti. Vol. I. 8 maj. 3 Thlr. 12 gr.

Auch unter dem Titel:

Epistolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas. Textum graecum recognovit et commentario perpetuo illustravit Dr. H. A. Schott.

Der den gegenwärtigen wissenschaftlichen Bedürfnissen angemessene Commentar über die sämmtlichen neutestamentlichen Briefe, dessen ersten Band das obige Werk bildet, ist für alle diejenigen bestimmt, welche den in akademischen Vorlesungen empfangenen exegetischen Unterricht durch eigenes Studium zu ergänzen und zu vervollkommnen wünschen, als Fortsetzung des von Herrn Geheimen Kirchenrath Dr. Kuinoel herausgegebenen rühmlichst bekannten Commentarius in libros N. T. historicos, dem er sich sowohl in Methode und innerer Einrichtung im Wesentlichen anschliesst, wie auch in der äussern Einrichtung, ausgenommen dass, zur Bequemlichkeit der Leser, auch der griechische Text jedes einzelnen Verses, oder, wo es die Natur der Sache erfordert, die genau zusammenhängenden Verse, jedesmal vor der Erläuterung mit abgedruckt wird. Das Ganze ist auf 5 Bände berechnet, von denen der zweite zur Ostermesse 1835 erscheint.

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vetus Testamentum. Pars III. Vol. II. Ed. 3. auct. et emend. 8 maj. Charta impr. 2 Thlr. Charta script. 2 Thlr. 6 gr. Charta Berol. 2 Thlr. 12 gr. Charta velina 2 Thlr. 18 gr.

Auch unter dem Titel:

Jesaiae Vaticinia, annotatione perpetua illust. Vol. II.

Unger, M. A. F., Reden an künftige Geistliche zur Einführung in ihre Universitätsjahre und zur Erbauung für alle Diener und Freunde der Kirche. gr. 8. 1 Thlr. 18 gr.

Diese Arbeit, deren Verfasser den Theologen durch die vor sechs Jahren erschienenen lateinischen Vorlesungen über die Parabeln Jesu bekannt ist, kommt einem vielfach gefühlten Bedürfniß angehender Theologen zur Weihe in ihr akademisches Studium und Leben entgegen, und möchte solchen besonders von Schulen und von Vätern und Freunden zum Andenken auf die Universität mitgegeben werden. Zugleich möchte es den älteren Studirenden und den Candidaten und Geistlichen zu einer erbaulichen Rückerinnerung, zu einem Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der theologischen Wissenschaften und zu einer vollständigen Mittheilung über die heutigen akademischen Bildungsverhältnisse, über die sie oft selber jungen Freunden rathen sollen, nicht unwillkommen seyn. Endlich dürfen wir sie auch gebildeten Vätern künftiger Geistlichen, nicht theologischen Kirchenpatronen, weltlichen Beamten, die mit Kirche und Geistlichkeit in Amtsberührung kommen, Volksvertretern im Lande und in der Gemeinde, denen Kirche und Universität zunächst am Herzen liegen, überhaupt Allen in der deutsch-protestantischen Kirche, die auch außerhalb der Presbyterialverfassung schon Helfer der Kirche seyn wollen, zu einer ernsten Lectüre darbieten, da sie alle gewiß gern einmal, ohne langes theologisches Studium, die gesammte heutige Aufgabe des geistlichen Amts und der dazu gehörigen Bildung und dazu wieder erforderlichen akademischen Vorbildung überblickten, und sich dabei so indirect nicht ungern an die dringendsten frommen Wünsche für Kirche und Universität erinnern ließen, die noch mit ihrer Beihilfe zu erfüllen wären.

König, Ed., System der analytischen Philosophie als Wahrheitslehre. gr. 8. 1 Thlr.

Das

Noth- und Hülfsbüchlein

oder

lehrreiche Freuden- und Trauergeschichte
des Dorfes Mildheim
von

Rudolph Zacharias Becker.

Daß die neue Ausgabe von R. Zach. Becker's Noth- und Hülfsbüchlein von 1833 den gegenwärtigen Bedürfnissen und Verhältnissen des deutschen Landmannes angemessen und ein sehr brauchbares Lehrbuch für dessen gesammtes Leben und Wirken sey, ist von vielen Seiten anerkannt worden. Die königlich preußischen Regierun-

gen zu Gumbinnen, Danzig, Posen, Bromberg, Frankfurt a. d. Oder, Merseburg, Erfurt, Münster, Minden, Arnsberg, die Landesregierungen von Nassau, S. Gotha, S. Meiningen, Schwarzburg-Sondershausen, Schwarzburg-Rudolstadt u. A. haben dasselbe einer Empfehlung an Beamte und Ortsvorsteher, Geistliche und Schullehrer gewürdigt, damit durch dessen Verbreitung Gutes gewirkt werde.

„Die in diesem Buche," sagt u. A. die herzogl. sachs. goth. Landesregierung in einer Bekanntmachung vom 6. Oct. v. J., „an die unterhaltende Geschichte des Dorfes Mildheim geknüpften Lehren sind ganz geeignet, die Sittlichkeit der Landleute zu heben, die Gesetzmäßigkeit und Ordnung in dem Gemeinwesen zu fördern, den Aberglauben zu bekämpfen, Allem, was Recht und heilsam ist, den Weg zu bahnen und dabei die Zufriedenheit des Landmannes mit seinem Stande und Berufe zu erhöhen. Ueber den ganzen Kreis seiner Beschäftigungen und über Alles, was ihm Noth thut und wozu er Hülfe braucht, findet der Landmann in diesem Buche kurze Belehrung, die zugleich das eigene Nachdenken weckt. Beamte und Ortsvorsteher, nächst den Geistlichen und Schullehrern, werden sich daher um die Förderung der Bildung des Landmannes sehr verdient machen, wenn sie für die Anschaffung dieses nützlichen und dabei sehr wohlfeilen Buchs wirksam sind."

Das Buch bedarf daher keiner weiteren Empfehlung von unserer Seite, und wir machen nur noch einmal auf den wohlfeilen Preis desselben — 20 Groschen (25 Sgl.) oder 1 fl. 30 kr. Rhnl. für 56½ Bogen mit einer Menge schöner Holzschnitte — aufmerksam. Behörden, Gutsbesitzer und Gemeinden, welche 25 und mehr Exemplare auf einmal nehmen, erhalten dieselben zu einem noch weit billigeren Preise.

R. Z. Becker's
Mildheimisches Liederbuch
von achthundert lustigen und ernsthaften Gesängen über alle Dinge in der Welt und alle Umstände des menschlichen Lebens, die man besingen kann. 35 Bogen in 8. brosch. 12 ggl. (15 Sgl. oder 54 kr. Rhnl.)

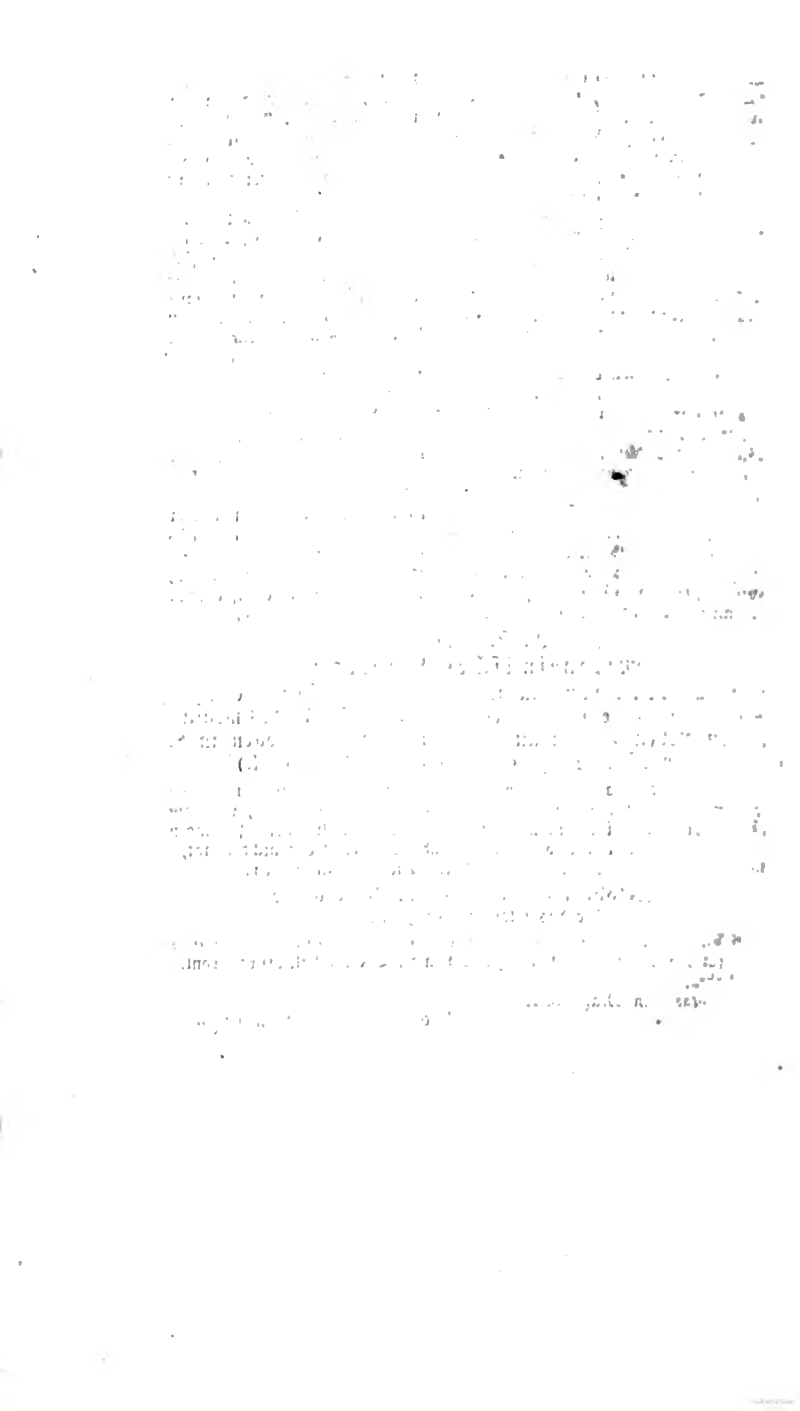
Diese anerkannt treffliche, wohlfeile Liedersammlung empfehlen wir mit der neuen Ausgabe der Geschichte von Mildheim, von dem es den Namen trägt, in neuer Gestalt den gesanglustigen „Freunden erlaubter Fröhlichkeit und echter Tugend, die den Kopf nicht hängt," für welche es der Verf. bestimmt hat. Die dazu gehörigen:

Melodien zu dem Mildh. Liederbuche
für das Clavier oder Pianoforte

426 Seiten in 4., guten Notendruckes, sind durch alle Buchhandlungen für den äußerst wohlfeilen Preis von 2½ Thlr. (4 fl. 30 kr. Rhnl.) zu haben.

Gotha, im May 1834.

Beckersche Buchhandlung.



Im Verlage von Justus Perthes in Gotha ist erschienen:

Chr. Ferd. Schulze, Elisabeth, Herzogin zu Sachsen und Landgräfin zu Thüringen. Ein Beitrag zur Geschichte der Sachsen-Coburg-Gothaischen Lande. 1832. brosch. 21 gr. (1 fl. 36 kr.)

Die Rec. in Rheinwalds Repertorium (Nro. 9, 1833) empfiehlt diese trefflich geschriebene Biographie „1) als interessante Parallele zwischen Elisabeth der Heiligen und Elisabeth der Heldin unter den Müttern und Gattinnen, 2) als ein Lebensbild, in welchem die kritische „Periode zwischen dem schmalkaldischen und 30jährigen Kriege sich abspiegelt und das dem Kirchenhistoriker nicht anders als interessant und willkommen seyn kann, 3) als Erbauungsbuch für jeden evangelischen „Leser." Sie schließt: „Möchten viele deutsche Frauen durch das Anschauen dieses Glanzbildes alt-evangelischen Sinnes, dessen Züge der „Verf. kunstreich geordnet hat, veranlaßt werden, den zu suchen, dessen „Kraft auch in dem schwächern Geschlecht mächtig seyn kann."

H. Ludens Geschichte des teutschen Volkes. Achter Band. Subscr. Preis der Velin-Ausgabe 3⅓ Thlr. (6 fl. 18 kr.); der Ausgabe auf weiß Druckp. 2⅔ Thlr. (4 fl. 30 kr.)

Diesem Bande, welcher die Geschichte des teutschen Reiches unter den fränkischen Kaisern Konrad II. und Heinrich III. und IV. enthält, wird der neunte im Juni und der zehnte im December d. J. folgen. Exemplare der ersten 8 Bände sind noch im Subscriptions-Preis zu haben.

K. E. A. von Hoff: Höhen-Messungen in und um Thüringen. Mit 7 Höhenprofilen. 4. 1833. 1 Thlr. 20 gr. (1 fl. 48 kr.)

Von dem wichtigen und geschätzten Werke:

K. E. A. von Hoff: Geschichte der durch Ueberlieferung nachgewiesenen natürlichen Veränderungen der Erdoberfläche. 2 Bände. gr. 8.

erscheint im Monat Juni 1834 der dritte und letzte Band.

Inhalt

Seite

Abhandlungen.

1. Nitzsch protestantische Beantwortung des Sambalik von Dr. Möhler. Dritter Artikel. [illegible]
2. Schweizer über die Dignität des Religionsstifters [illegible]
3. Erdmann über den Organismus der Predigt [illegible]

Gedanken und Bemerkungen.

1. Gurlitt Bemerkungen zu der Abhandlung von Herrn Grashof über die Blasphemie des h. Geistes [illegible]
2. Vischen Sündfluth oder Sinfluth? [illegible]
3. Böttcher Gegenbemerkungen zu Hrn. Prof. Rettig's exeget. Analekten, IV. [illegible]
4. Nebelob über den Ausdruck [illegible] [illegible]

Recensionen.

1. Hitzig's Uebersetzung und Auslegung des Propheten Jesaia, rec. von Umbreit [illegible]
2. Billroth's Commentar zu den Briefen an die Korinther, rec. von de Wette [illegible]

Uebersichten.

Schwarz literärische Uebersicht der Pädagogik in den zwei letzteren Generationen [illegible]

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 viertes Heft.

Hamburg, bei Friedrich Perthes.

1834.

* * *

Der Jahrgang 1834 dieser theologischen Studien ꝛc. ꝛc. ist wie der von 1833 viel stärker an Bogenzahl geworden, als anfänglich zugesagt wurde, — ohne Preis-Erhöhung, obwohl die Kosten der 17 Bogen mehr als 140 Thlr. betragen.

Diese Bemerkung nur, weil der Verleger für die günstige Aufnahme dieser Zeitschrift nicht undankbar erscheinen mag.

Alsbald nach dem Erscheinen eines Heftes werden die Honorare für die darin befindlichen Aufsätze entrichtet; da dieß, um Porto-Kosten zu ersparen, gewöhnlich auf dem Wege des Buchhandels geschieht, so können Irrungen und Verzögerungen — leicht eintreten. Deßhalb wird ergebenst gebeten, den Verleger zu befragen, falls beim Erscheinen eines neuen Heftes das Honorar für Beiträge in einem frühern noch nicht sollte zu Händen gekommen seyn.

* * *

Abhandlungen.

1.

Erinnerungen an Dr. Friedrich Schleiermacher,

von

Dr. Friedrich Lücke.

Als die überraschende Kunde von Dr. Schleiermachers Tode mich erschreckte und das Bild des auch mir besonders theuren Mannes durch den Schmerz gleichsam frischer und lebendiger meine ganze Seele erfüllte, schien es mir in seinem Geiste recht gethan zu seyn, wenn ich mich alsobald ermannte und dem betäubten Gefühle über den Verlust des Unersetzlichen durch dankbare Erinnerungen und Betrachtungen dessen, was die göttliche Gnade durch ihn erhalten und geschaffen hat, Milde und Klarheit zu geben suchte. So sind diese Erinnerungsblätter entstanden. Bescheiden und anspruchslos in unsern Studien und Kritiken niedergelegt, mögen sie dazu dienen, nebst meinem persönlichen Danke gegen den verklärten Freund auch die Dankbarkeit dieser Zeitschrift gegen den Mann zu bezeugen, der ihr nicht nur von Anfang an als ihre glänzendste Zierde angehörte, sondern aus dessen Geiste sie recht eigentlich geboren ist.

Wir haben in dieſem Luſtrum oft den Schmerz gehabt, die ausgezeichnetſten Männer unſeres Volkes dahinſcheiden zu ſehen, gerade diejenigen, denen das jetzige Geſchlecht auf verſchiedenen Gebieten des geiſtigen Lebens ſeinen eigenthümlichen Charakter und Fortſchritt verdankt.

Barthold Niebuhr, der große Geſchichtsforſcher, eröffnet die Reihe der großen Todten, im Anfange einer ſtürmiſchen Zeit, in der über dem allgemeinen Unheil der beſondere Verluſt des großen Mannes augenblicklich weniger gefühlt, aber nicht verſchmerzt werden konnte. Ihm ſind Göthe, Hegel u. a. gefolgt. Nun iſt auch Schleiermacher nicht mehr unter uns. So werden uns die großen Perſönlichkeiten, die Halt- und Lichtpuncte unſerer Zeit, einer nach dem andern hinweggenommen. Das geſchieht nach der ewigen Ordnung der Natur. Aber es iſt nichts deſto weniger ſchmerzhaft. Wer die Höhen und Berge lieb hat, ſteigt ungern hernieder in die flache Ebene. Und doch iſt dieſer Wechſel von Berg und Ebene, von Höhen und Flächen auch auf dem geiſtigen Gebiete Ordnung und Geſetz. Die Geſchichte der Menſchheit geht hindurch zwiſchen Concentration und Entſtehung in großen Individuen und allmählicher Ausbreitung und Entwicklung in der Maſſe. Alſo hat es die göttliche Weisheit und Liebe von Anfang an geordnet. Niemand darf darüber klagen, am wenigſten der, den das Evangelium gelehrt hat, auch im Tode das Geſetz des Lebens und in dem vergänglichen Reiche der Natur das ewige Reich der göttlichen Gnade zu erkennen.

Als Schleiermacher an einem der letzten Todtenfeſte die chriſtliche Gemeinde über den Verluſt großer Männer aus den Ordnungen des göttlichen Reiches belehrte und tröſtete, ſprach er die denkwürdigen Worte: „Auch das iſt „die göttliche Ordnung, daß unter den Menſchenkindern „ein großer, ja oft ſehr großer Unterſchied Statt findet, „ſowohl was die geiſtigen Gaben betrifft, mit denen ſie

„Gott ausgerüstet hat, als auch in Beziehung auf die Stelle,
„welche er ihnen angewiesen hat und auf die äußeren Be-
„dingungen der Wirksamkeit, durch die der eine vor dem
„andern begünstigt erscheint. Dieser Unterschied ist da
„und wir dürfen ihn nicht leugnen, so daß, wenn wir die
„menschlichen Dinge im Allgemeinen betrachten, wir auch
„nicht sagen können, ein menschliches Leben habe denselben
„Werth, wie das andere. Und diese göttliche Ordnung,
„wo hätte sie sich wohl heller gezeigt, welches wäre der
„stärkste Ausdruck derselben, als der Unterschied zwischen
„dem Erlöser und allen andern Menschenkindern. Das
„war der höchste Gipfel, auf welchen sich diese Verschieden-
„heit der Menschen steigern sollte, daß in dem sündigen
„Geschlechte der Menschen das Wort Fleisch werden und
„das Ebenbild Gottes unter ihnen wandeln sollte. Gegen
„diesen Unterschied verschwindet wohl gewiß jeder andere,
„und dennoch sollte auch der so Ausgezeichnete in seiner
„persönlichen Wirksamkeit kaum die Blüthe des männlichen
„Alters erreichen und dann wieder von hinnen genommen
„werden. Und was sandte er an seine Stelle? Wodurch
„sollte nun das weiter gefördert werden, was er begonnen
„hatte? Den Geist der Wahrheit sandte er und goß ihn
„aus über die Seinigen, der es von dem Seinigen nahm
„und ihnen verklärte, der die Gaben vertheilte und sich nach
„seinem Wohlgefallen in einem größeren und geringeren
„Maße nicht unbezeugt ließ an dem und jenem. Und ähn-
„lich verhält es sich auch in allen menschlichen Dingen.
„O freilich, wenn wir uns das aus vielfältigen Verwick-
„lungen bunt zusammengesetzte Gewebe unsrer gemein-
„samen Angelegenheiten vergegenwärtigen im Großen und
„im Einzelnen, wie viel scheint da nicht oft auf einem theu-
„ren Haupte zu ruhen! wie oft wiederholt sich die Erfah-
„rung, daß von dem Entschlusse eines Einzigen, ob er zur
„Reife kommt oder nicht, ein großer Theil von dem nächst
„bevorstehenden Verlaufe der menschlichen Dinge abhängt,

„Krieg und Friede, Ordnung oder Zerstörung, Heil oder „Verderben! So geht es in Beziehung auf die bür„gerlichen Angelegenheiten der Menschen: daſſelbe iſt auch „der Fall, wenn wir auf den Anbau ihrer verſchiedenen „geiſtigen Kräfte ſehen, wo auch oft einer vorleuchtet mit „einem großen Beiſpiel, Bahnen ebnet, die vorher ver„ſchloſſen waren; aber er muß eine Zeitlang in ſeiner Wirk„ſamkeit geſchützt ſeyn, ſoll nicht das neugeöffnete Feld „wieder verſchüttet werden und nichts anderes bleiben, „als was vor ihm auch war. Jedoch laßt uns nicht ver„geſſen, der Erlöſer war auf der einen Seite die Spitze, „der höchſte Gipfel dieſer göttlichen Ordnung; aber er war „auch auf der andern Seite der, durch welchen das in Er„füllung gehen ſollte, daß alle Thäler müſſen gefüllt und „alle Höhen geebnet werden. Und je mehr die Gemein„ſchaft der Menſchen ſich entwickelt, je weiter ſich die freund„lichen Berührungen erſtrecken, welche alle als ein gemein„ſames Band umſchlingen, je größer die Einwirkungen „ſind, die ſich von jedem Orte aus überall hin verbreiten: „deſto mehr verringert ſich der Einfluß einzelner Menſchen. „Am meiſten ſoll das der Fall ſeyn und iſt es auch in der „Gemeinde des Herrn in Bezug auf Alles, was zu den „Angelegenheiten des Heiles gehört. Auch hier ſehen wir „freilich, wie zunächſt an die Stelle des Erlöſers der Geiſt, „welchen er ausgegoſſen hatte, ſich nur ſeine Apoſtel und „wenige andere einzelne geſtaltete zu beſondern Rüſtzeugen; „und auch ſpäterhin ſehen wir von Zeit zu Zeit, daß auch „die Kirche Chriſti in ſolche Verwickelungen nach außen oder „in ſolche Verfinſterungen in ſich ſelbſt geräth, daß der „Geiſt Gottes eine vorzügliche Kraft in Einzelne legen „mußte, ein vorzüglich helles Licht in einer oder in weni„gen Seelen anzünden, damit ſo von einzelnen Puncten „aus ein neues Leben entſtehe, welches ſich immer weiter „verbreite, die Finſterniß durchdringe, und, die da todt „waren, in dem Namen des Herrn wieder erwecke zu einem

„neuen und frischen Leben. Aber das ist ja unsere wahre „Zuversicht zu dem Reiche Gottes und seinem Bestehen, „daß dieser Störungen immer weniger werden und deß„halb auch immer seltener die Nothwendigkeit, daß Ein„zelne hervorragen in dem Reiche des Herrn. Wenn der „Geist Gottes sein Werk in dem menschlichen Geschlechte „immer mehr vollbringen soll, so muß er immer mehr all„seitig in demselben walten, so muß sein Daseyn und Wir„ken erkannt werden können in jedem menschlichen Leben: „und in demselben Maße muß die Ungleichheit abnehmen „unter denen, die das Heil in dem Namen des Herrn ge„funden haben, und es nun auch weiter fortpflanzen wollen „in der Welt. Darum so oft wir von irgend einem „Einzelnen aus seinem Leben und Wirken das „Gefühl bekommen, er sey in einem größeren „oder geringeren Maße immer doch ein beson„deres Werkzeug Gottes und seines Geistes: so „kann uns denn freylich wohl, wenn die Zeit „seines Wirkens zu Ende geht, eine Bangigkeit „aufsteigen in unsren Herzen, aber sie ist nicht „das Werk des Glaubens. Dieser soll es wissen, „daß der Herr, wenn er abruft, auch wieder „beruft und einsetzt, daß es ihm nie fehlen „wird an Werkzeugen, um das zu vollbringen, „was in seinem Sohne und durch ihn ewig „schon vollbracht ist und in dem Laufe der Zeit „immer mehr vollbracht werden soll durch „das immer gleichmäßigere Zusammenwirken „menschlicher von Gott erleuchteter und von „Gott geleiteter Kräfte." —

So hat uns der christliche Weise durch seine wahrhaft prophetische Deutung der Ordnungen des göttlichen Reiches gleichsam im Voraus über seinen Verlust getröstet, und der Erinnerung und Betrachtung über ihn den Stachel genommen, der ohne christliches Glauben und Hoffen

um so schmerzhafter wäre, je größer der Verlust ist, den wir durch seinen Tod erleiden.

Schleiermacher gehört zu den hochbegabten Männern, welche überall, wohin ihr äußerer und innerer Beruf sie führt, Licht und Leben verbreiten, Neues schaffen, ordnen, regieren. Er war eine von den königlichen, herrschenden Naturen. Er ist in den verschiedensten Gebieten und Richtungen wirksam gewesen, in allen ausgezeichnet und herrschend. Er war gelehrter Theolog und Prediger des göttlichen Wortes, Philosoph und Philolog; das größere Publicum kennt ihn als geistreichen Schriftsteller über die wichtigsten Angelegenheiten des Tages; auch als Geschäftsmann war er in seinem Kreise beliebt und hochgeachtet.

Es ist nicht meine Absicht, die großen Gaben und Verdienste Schleiermachers vollständig und allseitig darzustellen. Dieß ist die Aufgabe einer besondern Biographie, wozu es aus dem vertrauteren Kreise seiner letzten Jahre weder an Geschick noch Lust fehlen wird. Ich beschränke mich auf dasjenige Gebiet, auf welchem Schleiermacher von Anfang an einheimisch war, dem er nach innerem und äußerem Berufe vorzugsweise angehörte, das Gebiet der Theologie und Kirche. Darin ist er epochemachend, wie wenige. Dr. Neander kündigte die eben empfangene Nachricht von dem Tode seines geliebten Lehrers und Collegen seinen Zuhörern mit den Worten an: „es sey der Mann dahingeschieden, von dem man künftig eine neue Epoche in der Theologie datiren werde." Es wird nicht an solchen fehlen, welche dieß aus Unwissenheit oder kleinlichem Neide oder Parteisucht leugnen. Aber mir ist nicht bange, daß die Nachwelt, je mehr seine Wirksamkeit in ihrem ganzen Umfange und Zusammenhange sich entfalten wird, wohlwissend, neidlos und unparteiisch das Urtheil des ersten Schmerzes bestätigen wird. Sie wird, sie muß

ihn als denjenigen nennen, mit welchem eine neue theologische und kirchliche Richtung energisch begonnen hat.

Im Allgemeinen bezeichnet Schleiermacher den Uebergang der deutschen protestantischen Theologie und Kirche aus der mehr negativkritischen, zerstreuenden und zerstörenden Richtung zu der wiederaufbauenden positiven Reformation, in der wir jetzt begriffen sind. Es liegt in dieser Reformation zweierlei, ein Zurückgehen und ein Fortschreiten. Unter dem Zurückgehen verstehe ich die Wiederaufnahme des positiven Christenthumes in die ganze Tiefe und Fülle des frommen Gemüthes; die Wiederbringung des strengen, zusammenhängenden christlichen Denkens und die Wiederbelebung der Idee der kirchlichen Gemeinschaft. Dieß sind die unveränderlichen Elemente jedes gesunden christlichen Lebens. Unsere protestantische Theologie und Kirche ist darauf gebaut. Sie können nie verloren gehen in der Kirche des Herrn. Aber sie waren eine Zeitlang unter uns mehr und weniger verdunkelt, zerstreuet, entkräftet. Die Aufgabe der heutigen Zeit ist, sie von neuem zu beleben, zu sammeln, zu kräftigen. Dieß aber ist nicht möglich ohne den lebendigen Fortschritt der Wissenschaft, welche je länger je mehr alles bloß Menschliche, alles Zufällige, Unwesentliche, alle Satzung und Willkür von dem ursprünglichen Worte Gottes scheidet, in dem Buchstaben und der Form den lebendigen Geist frei und wirksam macht; aber eben durch den frei gemachten Geist die ursprüngliche Form erhält und belebt, und indem sie das Verständniß des göttlichen Wortes in seiner Höhe und Tiefe öffnet, den Widerspruch und Zweifel dagegen auf immer verschließt. Diese Wissenschaft wird vorzugsweise kritisch verfahren. Nicht alle Kritik ist fortschreitend und reformatorisch. Wir haben eine kennen gelernt, welche ohne christl. Geist und Inhalt die Fülle des Evangeliums durch die Leerheit, den Glauben durch den Unglauben, die Wahrheit durch Einbildungen und Einfälle zu verstehen und zu richten meinte.

In dieser war kein Heil, sondern Rückschritt und Verderben. Die schmerzhaftesten Erfahrungen haben uns überzeugt, daß die wahre Kritik nur aus der Fülle und Concentration des christlichen Lebens und Denkens hervorgeht, daß die christliche Wissenschaft nur, indem sie sich demüthig und gläubig in die Tiefen des göttlichen Wortes eintaucht, Kraft und Recht gewinnt, die Wahrheit des Evangeliums zu verstehen und nach dieser Wahrheit allen Irrthum und alles unchristliche Wesen zu richten und zu verurtheilen.

Schleiermachers Jugend fällt in die Zeit, in der die durch Semler in der christlichen Geschichte und durch Kant in der Philosophie zuerst angeregte Kritik ihren heilsamen Kampf mit der früheren geistlos und abgeschmackt gewordenen Orthodoxie begann. Es war dieselbe Zeit, wo wie durch einen Gewittersturm nach langer Ruhe alle Elemente des bürgerlichen, litterarischen, kirchlichen Lebens heftig erschüttert wurden, und die alten Formen, Ordnungen und Sitten auch in unserm Vaterlande zerbrachen. Schleiermacher, obgleich in einer Gemeinde erzogen, die nach ihrer ganzen Art von jenen revolutionären Bewegungen der Zeit am weitesten entfernt und dagegen verschlossen war, konnte sich doch denselben um so weniger entziehen, da er von Natur zu jenen selbstständigen und bewegenden Geistern gehörte, welche Bewegung hervorbringen, wenn sie keine finden, deren Lebenselement das freie Fragen, Forschen und Zweifeln ist. In der Dedication seiner Reden über die Religion an seinen Jugendfreund Gustav Brückmann in Stockholm, der mit ihm zugleich in der Brüdergemeinde erzogen wurde, erinnert er diesen an jene Zeit, „wo sich gemeinschaftlich die Denkart beider Jünglinge entwickelte, und wo sie losgespannt durch eigenen Muth aus dem gleichen Joche, freimüthig und von jedem Ansehn unbestochen die Wahrheit suchend jene Harmonie mit der Welt in sich hervorzurufen anfingen, welche ihr inneres Gefühl ihnen weissagend zum Ziele setzte und welche das

Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrücken soll." Aber bei aller Gewalt des freiheitliebenden, kritischen Geistes, die ihn auch mitten in der beschränkten stillen Gemeinde in die Bewegungen der Zeit hineinzog, und ihn nachher, als er in die große Gemeinschaft der protestantischen Kirche und Universität zurücktrat, nöthigte, an allen Bewegungen, insbesondere an allen wissenschaftlichen Forschungen, Fragen und Zweifeln der Zeit lebendigen und eingreifenden Antheil zu nehmen, blieb er doch innerlich und unauflöslich gebunden an die eben so große Gewalt des frommen Gemüthes, womit Gott ihn begabt und in welchem eben jene Gemeinde die erste kräftige Anregung und die bestimmte Richtung auf den ewigen Lebensinhalt in dem Erlöser und seiner Gemeinschaft gegeben hatte. Ich habe es nie ohne innige Rührung lesen können, was Schleiermacher in dankbarer Erinnerung an die fromme Erziehung, die er in der Brüdergemeinde empfangen hat, in seinen Reden über die Religion sagt: „Frömmigkeit, sagt er, war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte: sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt: sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden a); sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben; sie zeigte mir, wie ich mich selbst mit meinen Vorzügen und Mängeln in meinem ungetheilten Daseyn heilig halten solle und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt."

a) Wer ohne alle eigene Erfahrung an solchen Dingen das mißverstehen könnte, den weißt die betreffende Anmerkung zu dieser Stelle in den Erläuterungen zurecht.

So wurde Schleiermachers Natur und Leben von zwei gleich mächtigen Gewalten bewegt und beherrscht! Bei einem so durchaus gesunden Geiste konnte die Rede nicht davon seyn, die eine der andern zum Opfer zu bringen, sondern nur, jede in ihrem Rechte und Kreise zu erhalten, zu schützen und zu vollenden. Schleiermacher hat sehr früh die große Aufgabe erkannt, die freie wissenschaftliche Forschung und die durch das Wort Gottes und Christi gebundene Frömmigkeit ohne Vermengung, ohne gegenseitige Verletzung und Hemmung so zu vereinigen, daß der Widerspruch und die Feindschaft, worein sie durch die Bewegungen der Zeit mit einander gerathen waren, je länger je mehr verschwänden. Die Lösung dieser Aufgabe war recht eigentlich die Arbeit seines ganzen Lebens. Er suchte sie auf dem beschwerlichen Wege der Scheidung, bis zu den höchsten und tiefsten Einheitspuncten beide Elemente in ihrer Eigenthümlichkeit verfolgend. Er sonderte Theologie und Philosophie, Glaube und Speculation, Kirche und Staat, mit aller ihm verliehenen Schärfe der Dialektik, aber indem er jedem der beiden Gegensätze die ihm eigenthümliche Sphäre anwies, worin jedes durch das andere ungestört aus sich selbst sich entfalten und vollenden sollte, hielt er mit gleicher Klarheit und Innigkeit die große Voraussetzung des gläubigen Gemüthes fest, daß, wie beides in der innersten Wurzel des Geisteslebens Eins sey, so auch die volle Einheit und Versöhnung das nothwendige Resultat jeder gesunden Entwicklung des Verschiedenen seyn müsse. Wie er aber diese Einheit und Versöhnung weder für eine speculative Glaubensformel hielt, womit alles Denken anfange, noch für einen leichten Raub, dessen sich jeder Träge oder Leichtsinnige ohne Mühe durch Halbheiten bemächtigen könne, sondern für die unendliche Aufgabe und das letzte Resultat einer gemeinsamen kritischen Arbeit Aller auf allen Gebieten des Lebens, so konnte es leicht geschehen, daß, weil er vorzugsweise in der Arbeit

der Sonderung und Auseinanderſetzung als ſeiner nächſten Aufgabe begriffen war, die Unaufmerkſamen ihn mehr zu den entzweienden, ſtörenden und auseinanderreißenden, als zu den wahrhaft ausſöhnenden, bauenden und reformirenden Geiſtern der Zeit rechnen zu müſſen glaubten. Wer aber ſeine Denkweiſe und Thätigkeit im Großen und Ganzen betrachtete, mußte bald gewahr werden, daß er zu jenen großartigen Männern gehörte, in deren eigenthümlichem Weſen ſich das Edelſte und Beſte ihrer Zeit concentrirt, und deren beſondere Lebensaufgabe zugleich die gemeinſame höchſte Aufgabe der Zeit iſt, d. h. in dieſem Falle, die Reformation durch gleich kräftige Scheidung und Ausſöhnung der Gegenſätze. Sein Verdienſt beſteht eben darin, die reformatoriſchen Bedürfniſſe und Elemente der Zeit auf dem chriſtlichen Gebiete nicht nur mit voller Klarheit erkannt, ſondern durch ſein eigenthümliches, theologiſches Denken und Wirken auf eine ausgezeichnete Weiſe befriedigt und geſtaltet zu haben. — Schleiermacher wäre in jedem andern, als dem theologiſchen Berufe groß und herrſchend geworden. Die Zeit, in der er ſeinen beſondern Beruf wählte, war dieſelbe, welche Spalding von der Nutzbarkeit des Predigtamtes zu überzeugen nöthig hatte. Der Staat zeigte ihm glänzendere Bahnen, als die Kirche, und ſeinem Geiſte hätte leicht jede andere Wiſſenſchaft zuſagender erſcheinen können, als eben die Theologie, in der damals mehr, als in jeder andern, Mangel an Bildung, widerlicher Streit und Zerſtörung herrſchte. Aber er wählte den theologiſchen, kirchlichen Beruf, weil ſein innerſtes Weſen ihn dazu trieb. Die Theologie und Kirche ſind von früh an der innerſte Mittelpunct ſeiner Thätigkeit geweſen; ſeine Liebe dazu iſt mit den Jahren gewachſen; die philoſophiſchen und philologiſchen Studien waren kein Nebenwerk und keine Liebhaberei für ihn, aber ſeine Virtuoſität darin hat nur dazu gedient, ſeine theologiſche und kirchliche Meiſterſchaft zu ſchmücken und zu vollenden.

Schleiermacher hat die Reformation der Zeit in der Theologie und Kirche nicht allein vollbracht. Kein großer Mann steht allein, ohne Hülfe und Gemeinschaft in seiner Zeit. Aber Schleiermacher ist mit wahrer Originalität vorangegangen, er hat die theologische und kirchliche Neubildung vorzugsweise angeregt und geleitet, und die vornehmsten Hülfen und Genossen seines Werkes sich erst gebildet. Er hat eine Schule gestiftet, sofern er besonders seit seinem ersten Auftreten als Lehrer der Theologie und Prediger in Halle durch Rede und Schrift eine Menge begeisterter Zuhörer und Verehrer um sich gesammelt und an sich gefesselt hat, welche von ihm angeregt und belebt in seinem Geiste gewirkt haben und noch wirken. Es möchte unter denen, welche der neuen Richtung in der Theologie und Kirche dienstbar und hülfreich geworden sind, wenige geben, welche nicht den Vorlesungen oder den Schriften Schleiermachers ihre vornehmste Anregung verdanken. Ja mittelbar sind alle neueren Theologen seine Schüler geworden, selbst diejenigen, welche jetzt einer andern, selbst entgegengesetzten Richtung folgen. Seine Anregung wenigstens ist die bewußte oder unbewußte Voraussetzung bei Allen. Hat er in diesem Sinne eine Schule gestiftet, so hat er es in einem andern Sinne nicht. Es war seine Art, mehr anregend, als vorschreibend, mehr verbreitend und freimachend, als zusammenziehend, ausschließend und bindend zu wirken. Eine Schule, die mit bewußter Absicht als Partei auftritt, sich in einer bestimmten Manier abschließt und verschließt, hat er nie stiften wollen. Dazu stand ihm bei aller Kraft und Schärfe seiner Subjectivität die Kirche und Wissenschaft zu hoch und war sein Geist zu frei und umfassend. Wie er selbst bei aller Sicherheit und Fülle des Gefundenen ein Suchender, ζητητικός, war und bis an sein Ende blieb, wie er freie Eigenthümlichkeit zu den höchsten Gütern des Lebens rechnete: so war ihm auch in seiner Wirksamkeit vorzüglich nur daran gelegen, jeden

zu einem nach Wahrheit mit Ernſt und Liebe Suchenden zu bilden, die Eigenthümlichkeit eines Jeden ſo frei und friſch zu machen, daß er bei aller Anregung von Außen die Wahrheit auf ſeine Weiſe mit Freiheit beſitzen könnte. Freie, ſelbſtſtändige Schüler wollte er ziehen, ſclaviſche Nachbeter und Nachtreter waren ihm verdrießlich. — Aber es gibt nicht wenige unter ſeinen Schülern, welche, obwohl durch ihn zuerſt angeregt für die neue Richtung, nachher zum Theil in Widerſpruch und Kampf mit ihm gerathen ſind. Dieß hat manchen Freund Schleiermachers betrübt, am meiſten dann, wenn den Bekämpfenden anzumerken war, daß ſie die beſten Waffen erſt ihm entwendet oder von ihm gelernt hatten zu gebrauchen. Wir können ſie in ſeinem Geiſte nur dann tadeln, wenn ſie undankbar für das Empfangene die Gemeinſchaft der Liebe mit ihm aufgehoben haben. Ueber die Verſchiedenheit der Richtungen und die Abweichungen von ihm war Niemand getröſteter, als Schleiermacher ſelbſt a). Er war nicht ohne Sinn für liebevolle Anerkennung und Anſchließung; Verkennung und liebloſe Trennung konnten ihn ſchmerzen; aber er hatte aufrichtige Freude an der Mannichfaltigkeit der Beziehungen und Richtungen, an Gegenſätzen und ehrlichen Käm-

a) Es ſcheint mir, ſagt er in den Erläuterungen zu den Reden über die Religion S. 345, beſonders in jeder Zeit eines regeren religiöſen Lebens, wie ſie unleugbar — jetzt — bei uns eingetreten iſt, für alle diejenigen, welche, ſey es nun amtlich oder auch ohne äußern, nur kraft ihres inneren Berufs, eine merkliche religiöſe Wirkſamkeit ausüben, zu ihrer eigenen Beruhigung höchſt nothwendig, ſich zu dieſer freieren Anſicht zu erheben (S. die ſchöne Stelle in den Reden S. 212 über das Meiſter- und Jüngerſeyn auf dem religiöſen Gebiete), damit ſie ſich nicht wundern, wenn Viele von denjenigen, welche zuerſt von ihnen ſind angeregt worden, hernach doch in einer ziemlich verſchiedenen Anſicht und Empfindungsweiſe erſt ihre volle Beruhigung finden. Jeder freue ſich Leben erregt zu haben, denn dadurch bewährt er ſich als Werkzeug des göttlichen Geiſtes; keiner aber glaube, daß die Geſtaltung deſſelben in ſeiner Gewalt ſtehe.

pfen. Jene Erſcheinung hatte außer dem Momente der geiſtigen Freiheit überhaupt einen ganz beſondern natürlichen Grund in ihm ſelbſt, und ich bin überzeugt, daß Schleiermacher ihn kannte. Er hatte auf eine eigenthümliche Weiſe die verſchiedenen Elemente der Theologie in ſich vereinigt und zu einem großartigen Ganzen verbunden. Aber was in ihm durch Natur und Fleiß innig verbunden war, war es nicht in Allen. Neben den großen Männern, welche durch ihre Natur und Art im Mittelpuncte der Dinge ſtehen, iſt auf der Peripherie und im Kreiſe immer die Menge derer, welche, wenn ſie auch von dem Mittelpuncte angezogen und beſtimmt werden, immer nur die eine Seite und Richtung, die ihnen am meiſten zuſagt, oder worüber ſie zuerſt Herr werden, verfolgen, und darüber die andern und am Ende den Zuſammenhang bildenden Mittelpunct verlieren. So ging es bei Schleiermacher. Viele, die er zuerſt wieder für das poſitive Chriſtenthum gewonnen, oder denen er die tiefe Quelle des religiöſen Lebens im unmittelbaren Gefühl geöffnet, oder denen er den kräftigen Zuſammenhang und die Wahrheit im Geiſte des kirchlichen Lehrſyſtems klar und lieb gemacht hatte, fanden ſich dadurch ſo mächtig angeregt und fortgetrieben, daß ſie über dieſer Richtung die andere Seite, die er von dem Mittelpuncte aus, worin er lebte, mit gleicher Liebe und Kraft feſthielt, die kritiſche, überſahen und verloren, ja am Ende entfremdet dieſelbe als etwas Feindliches betrachteten. Bemerkenswerth und ein Zeugniß für die chriſtliche Lebendigkeit ſeiner Lehrweiſe iſt, daß unter denen, welche vorzugsweiſe die kritiſche Seite ſeiner Theologie liebgewannen und darin weiter gingen, wohl Niemand ſeyn möchte, der nicht zugleich das religiöſe und poſitive kirchliche Moment feſtgehalten und gepflegt hätte. Aber wie Schleiermacher von der lebendigen Mitte aus, wo er ſtand, die einſeitigen Richtungen der Zeit leicht erkannte, und, wenn ſie ein Uebergewicht zu bekommen droheten, für Pflicht hielt, ſie,

wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar dadurch zu bekämpfen, daß er die entgegengesetzte Seite stärker hervorhob, — so konnte es leicht geschehen, daß, wer ihn in dieser Richtung mit Entschiedenheit und Eifer kämpfen sah, zumal, wenn er selbst von dem zürnenden Ajax getroffen wurde, meinen konnte, er stehe im Widerspruch und Feindschaft mit der Wahrheit, die er doch sonst selbst vertheidigt hatte. So sind Mißverständnisse, stille und laute Feindschaften und Trennungen mitten unter denen entstanden, welche ihm sonst angehörten. Er selbst sagt darüber in seiner Art: „Tritt eine einseitige Tendenz allzustark hervor, so ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen, Art oder Unart, daß ich aus natürlicher Furcht, das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark als bei meinem geringen Gewichte möglich ist auf die entgegengesetzte Seite trete." Auch dieses harmlose Wort der maßhaltenden und bewahrenden Wahrheit und Liebe haben diejenigen mißverstanden, und als endlich zu Tage kommenden Ausdruck seines inneren Schwankens und Schaukelns verschrieen, welche in den verschiedenen Richtungen der Zeit nur Verderben und in dem Gegensatze, den sie mit Zorn bestreiten, nichts als Unwahrheit und Abfall vom Christenthume sehen. Von dieser hochmüthigen Art war Schleiermacher weit entfernt. Bei aller Größe des Gewichtes, das er auf die Seite brachte, wo er gerade kämpfte, hat er doch niemals das Centrum der wahren reformatorischen, alle Elemente des christlichen Lebens und Denkens vereinigenden Theologie vergessen, sondern so oft er auch nach verschiedenen Seiten hin kämpfend auszog, hat er sich immer wieder mit Liebe darauf, als seinen eigentlichen Standpunct, zurückgezogen, und die Quelle des lebendigen Evangeliums nie verlassen. Nur zwei Feinde hatte er, die er als solche immerdar von neuem bekämpfte, bis auf den letzten Mann, die Knechtschaft des Buchstabens, welche die

Freiheit, und die frivole Flachheit, welche die ewige Wahrheit des Evangeliums leugnet.

Betrachten wir jetzt die wissenschaftlich theologische und praktisch kirchliche Wirksamkeit Schleiermachers im Einzelnen und charakterisiren zunächst jene, wie sie sich in seinen Schriften darstellt, so liegt der charakteristische Ausgangspunct derselben in seinen durch Lob und Tadel gleich berühmt gewordenen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Diese erschienen zuerst 1799, dann 1806 und 1821, das dritte Mal mit erläuternden und rechtfertigenden Anmerkungen. Die Schrift gehört zum Theil ganz der Zeit an, in der sie entstanden ist; sie trägt das Gepräge der Beziehungen und der Gemeinschaft, in welcher sie zuerst geschrieben wurde. Es war eben die Zeit, wo es in einem nicht kleinen Kreise noch für geistvoller und gebildeter gehalten wurde, die Religion, insbesondere die positive christliche, zu bekämpfen, oder sie höchstens als Zuchtmittel des gemeinen Volkes den Herrschern zu empfehlen, als sie zu vertheidigen als nothwendigen Grund und Halt aller wahren Bildung der Menschheit. Die herrschenden theologischen Schulen, — weder die orthodoxe, noch die heterodoxe, — waren wenig geeignet, die frivolen Vorurtheile der Zeit gegen die Religion zu zerstreuen. Die kirchliche Orthodoxie hielt an Begriffen und Formeln fest, welche durch den wahren Fortschritt der Zeit ihre Kraft und Lebendigkeit in der Kirche wirklich verloren hatten. Die Heterodoxie aber, die philosophische, wie die historisch kritische, war damals überwiegend im Niederreißen begriffen; es fehlte ihr die lebendige Idee der Religion, die Divination, die Begeisterung, Neues und Besseres zu erbauen; ja sie war zum Theil darauf aus, die Religion ihres Principats zu berauben, sie aus dem Centrum des Lebens in die Sei-

ten- und Hintergebäude der Wissenschaft oder der durch sich selbst bestehenden Sittlichkeit zu verweisen. Dieß bestimmt im Allgemeinen den Zweck, Inhalt und Ton jener Reden. Schleiermacher fühlte sich gedrungen, mit der doppelten Heeresmacht einer jugendlich frischen Begeisterung für die Religion und einer scharfen lebendigen Dialektik auszuziehen, das Gebiet der Religion für die Gebildeten gleichsam von neuem zu entdecken und zu erobern, die Religion in ihrem wahren ursprünglichen Sitze, in dem vollen Glanze ihrer Macht und Schönheit, befreiet von Mißverständnissen und Entstellungen ihrer Feinde und Freunde darzustellen, und die irgendwie Empfänglichen zu neuer Liebe dafür zu entflammen. Ohne eine ungewöhnlich glänzende Beredtsamkeit schien ihm dieß nicht möglich! Diese ist auch von Gegnern wenigstens bewundert worden, und hat wohl wesentlich dazu beigetragen, auch die Verschloßneren für den Gegenstand zu interessiren. Es sind Reden, sagte damals Friedrich Schlegel, die ersten der Art, die wir im Deutschen haben, voll Kraft und Feuer und doch sehr kunstreich, in einem Style, der eines Alten nicht unwürdig wäre. — Die Gemeinschaft, in der Schleiermacher damals lebte, war die Genossenschaft jener frischen, vielleicht etwas übermüthigen Geister, welche ihren entschiedenen Widerspruch gegen die Armseligkeit und Philisterei der Zeit durch eine kühne und kecke Polemik in dem Athenäum kundgaben und geltend machten. Hieraus erklärt sich zum Theil die polemische Form, die Keckheit und Kühnheit der Behauptungen, wodurch die Reden den sogenannten Besonnenen und Nüchternen eben so sehr ein Aergerniß, als jugendlichen Gemüthern eine Freude waren. Aber abstoßend, wie anziehend, waren sie für alle im höchsten Grade erregend. Unleugbar war die Art, wie Schleiermacher das Wesen der Religion in jenen Reden auffaßte und darstellte, ein Product seiner ganzen bisherigen Bildung und ein treues Abbild seiner Individualität. Friedrich Schlegel nannte es in dieser Hinsicht „das eigenste

Buch, was wir haben, von einer unendlichen Subjectivität." Ein Mann, der sich bewußt geworden war, die Religion in der tiefsten Tiefe seines Geistes, als den heiligsten Feuerheerd seines Lebens, vor aller Speculation der Wissenschaft und vor allem Handeln in sich zu haben, als die tiefere Quelle von beiden, — konnte sie weder als ein Erzeugniß, noch als hülfreiche Ergänzung des Wissens und Handelns denken. Er wies ihr als unabhängiger Herrscherin über das ganze Leben das Gefühl als ursprünglichen und wesentlichen Sitz an, aber das Gefühl als Central- und Brennpunct, als innerste Wurzel des geistigen Lebens. Um alles, was unter den Menschen Religion ist, als solches zur Anerkennung zu bringen, und liebevoll auch die untersten Stufen derselben in die Idee der Religion aufnehmen zu können, faßte er diese subjectiv so weit, und objectiv so allgemein als irgend möglich. Aber wie er sich bewußt war, die Religion als eine bestimmte und wahre nur als Christ und in der christlichen Kirche zu besitzen, so mußte er auch darauf ausgehen, zu zeigen, wie alle Religion in der Menschheit nur durch positive Religion und Gemeinschaft wirklich und lebendig sey. Unverkennbar ist in den Reden der Einfluß seiner Studien des Plato, Spinoza, Kant, Jakobi und Fichte; aber diese halfen ihm nur anregend und bildend, sich seiner Eigenthümlichkeit recht bewußt zu werden. Wer die Reden aufmerksam und ohne Vorurtheil liest, wird leicht erkennen, daß Schleiermacher in seinem Denken über die Religion weder jakobisch noch fichtisch, weder platonisch noch spinozistisch, sondern ganz er selbst ist, und zwar er selbst mit seinem im Christenthume tief eingewurzelten Gemüth. — Man hat ihm gerade am meisten dieser Reden wegen den Vorwurf des Pantheismus gemacht, oft gedankenlos, aber zuweilen mit Besinnung und Ernst. Der Schein, ja der bestimmte Ausdruck ist hie und da allerdings gegen ihn. Aber nur, wer den besondern Standpunct und Zweck der Reden in

ihrer Zeit unbeachtet läßt, und mißverstehend einzelne äuſserste Grenzpuncte für den Mittelpunct und Kern derselben hält, nur wer jede tiefere und innigere Auffassung des im religiösen Gemüthe unauflöslichen Verhältnisses zwischen Gott und der Welt für Pantheismus erklärt und sich lieber jede kalte mechanische Ansicht von der Welt ohne den lebendig in ihr wirksamen Gott, als irgend welche Erweichung und Entschränkung starrer und einseitiger Begriffe gefallen läßt, kann den Pantheismus für Schleiermachers wahre und bleibende Meinung halten. Wenigstens nach dem, was Schleiermacher in der dritten Ausgabe erläuternd darüber gesagt hat, ist es unmöglich, ohne Eigensinn und Verletzung der Liebe den Vorwurf zu wiederholen. Die Reden gehören allerdings einer früheren Bildungs- und Durchgangsstufe in Schleiermachers Leben an und müssen daraus erklärt werden. Nach der Dogmatik hätte er sie nicht mehr schreiben können, oder anders schreiben müssen. Es sind Schutzreden mehr für die Religion überhaupt, als für das Christenthum insbesondere, gleichsam im Vorhofe der Theologie, fast möchte ich sagen, im Vorhofe der Heiden gehalten, — aber dennoch enthalten sie bereits deutlich genug die eigenthümlichen Grundlagen und Grundrichtungen seiner ganzen Theologie, und es erklärt sich daraus, daß, als Schleiermacher im J. 1821 die, wie er meinte, von dem indeß veränderten Zeitalter nicht mehr geforderte Schrift doch wieder vorzunehmen genöthigt war zu einer neuen Ausgabe, er bei Vergleichung der jugendlichen Arbeit mit seinem gereifteren christlichen Denken in den Anmerkungen zwar manches zu erläutern, manches zu modifiziren und zu entschuldigen, aber doch wesentlich nichts zu bereuen und aufzugeben fand.

Bis zum J. 1804 war er als eigentlich gelehrter Theolog wohl nur in engeren Kreisen bekannt. Seitdem er aber in diesem Jahre als öffentlicher Lehrer der Theologie in Halle auftrat, erregte er zunächst durch seine Vorlesungen

die Aufmerksamkeit, bald auch die hingebendste Begeisterung der empfänglichen Jugend. Ich erinnere mich sehr wohl, wie damals ältere Mitschüler von mir aus Halle zurückkehrend das neue Licht, das ihnen in Schleiermacher aufgegangen war, begeistert priesen. Es lag in der Geschichte seiner Bildung und seiner Individualität, daß er, außer der systematischen und praktischen Theologie, insbesondere die neutestamentliche Exegese und Kritik mit Vorliebe betrieb. Er hat auf diesem Gebiete tiefeingehende und umfassende Studien gemacht, aber unstreitig mehr nach der christlichen und griechischen Seite hin, als nach der alttestam. und hebräischen. Was man im engeren Sinne Gelehrsamkeit nennt, war ihm nicht fremd, aber, wie er mir einmal scherzhaft schrieb: Notizen suchte man bei ihm vergebens. Er las sorgfältig, was in sein Fach einschlug, aber mehr auswählend, als sammelnd. Und wie er von Natur ein der Idee zugewendeter und zugleich künstlerischer Geist war, in der Art Plato's, forschend überall nach der lebendigen Idee, dem Zusammenhange des Ganzen, für die gefundene Idee aber die entsprechendste, lebendigste und reinste Form suchend, so war auch von Anfang seine Darstellung auf dem Gebiete der gelehrten Theologie überwiegend eine künstlerische, schlank und frei von der Noth und Zerstreuung gelehrter Citate. In dieser Art ist sein kritisches Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus 1807 geschrieben. Mit diesem Probestück seiner theol. Gelehrsamkeit machte er sich zuerst der gelehrten theologischen Welt bekannt, auch dem Theile derselben, der seinen Reden über die Religion eben keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Aber es war das Probestück eines Meisters. Die historische Kritik des Kanons war seit Semler schon mit großer Freiheit geübt worden. Auch die kritischen Schwierigkeiten jenes Briefes, besonders in seinen historischen Verhältnissen waren bereits bemerkt worden, und Schmidt in Gießen hatte

keine Scheu gehabt, die Echtheit des Briefes wenigstens anzuzweifeln. Aber dennoch war das Sendschreiben neu und einzig in seiner Art. Man kann es ansehen als die erste Verpflanzung der genialen Kritik, welche Meister wie Bentley auf dem classischen Gebiete geübt hatten, auf das Gebiet der neutestamentlichen Literatur. Man war unter den Theologen bisher gewohnt, nur diejenigen Schriften der zweifelnden Kritik zu unterwerfen, welche in der alten Kirche mehr und weniger als Antilegomena galten. Wo aber die alte Kirche, wie dem ersten Briefe an den Timotheus, so einstimmig Zeugniß gab, daß er echt sey, da wagte auch Semlers Schule nicht, zu zweifeln. Um die historischen und exegetischen Schwierigkeiten des Briefes zu heben, nahm man lieber seine Zuflucht zu Hypothesen, als zum Verdacht. Schleiermacher aber wagte eine durchgreifende divinatorische Kritik. Er verschmähete dabei selbst die Hülfe, die ihm das Fehlen der Pastoralbriefe im Kanon des Marcion gewähren konnte. Wie bei ihm der Verdacht entstanden war durch ein zusammenhängendes Studium der paul. Briefe und durch ein tiefeindringendes Hineinleben in die ganze Art und Weise des Paulus, so führte er auch den Beweis gegen die Echtheit des Briefes aus inneren Zweifelsgründen, aus der unpaulinischen Art desselben in Gedanken und Schreibweise, dem Mangel an Zusammenhang, der Unfügsamkeit und Unklarheit der historischen Beziehungen, und der verdachterregenden compilatorischen Verwandtschaft mit den beiden andern Pastoralbriefen u. s. w. Die Kritik ist so scharfsinnig, die Darstellung so lebendig heiter, so hinreißend, daß wer sich dem ersten Eindrucke nur einigermaßen sorglos hingibt, fast unwillkürlich beistimmt. Wenn man sich besinnt und das Einzelne genauer prüft, so erkennt man freilich wohl die Schwäche einzelner Beweispuncte, die Gewagtheit einzelner Behauptungen; man wird bedenklich gegen eine Kritik, welche die pauliniſchen Briefe wie classische Schriften behandelt, einen abgeschlossenen und uns völlig

erkennbaren Typus der pauliniſchen Sprache und Briefweiſe, und bei ſo mangelhaften Nachrichten einen völlig bekannten abgeſchloſſenen Kreis der hiſtoriſchen Verhältniſſe des Apoſtels vorausſetzt; aber, wiewohl es dem jüngern Plank und Andern gelungen iſt, gegen die ſchleiermacher'ſche Kritik vieles zur Vertheidigung des Briefes und zur Beruhigung der Gemüther aufzubringen, ſo iſt doch nicht alles Störende weggeräumt und der kirchliche Glaube an die Echtheit des Briefes hat eine Wunde erhalten, welche aller bisherigen Heilkünſte ungeachtet noch nicht ganz geheilt iſt. Aber bei aller Kühnheit der Kritik hatte Schleiermacher doch darin ein Maß. Als ſpäterhin Eichhorn alle drei Paſtoralbriefe als unecht verwarf, erinnere ich mich von Schleiermacher gehört zu haben, daß ihm dieß über die Grenze zu gehen ſcheine, und daß wer die beiden andern Paſtoralbriefe verwerfe, dadurch das Recht und den Boden für die Kritik des erſten aufgebe. Wie man auch über das Recht und Reſultat der ſchleiermacher'ſchen Kritik denken mag, — ein genialeres, auch in der Form ausgezeichneteres Product der neuteſtamt. Kritik haben wir nicht aufzuweiſen. Ich habe claſſiſche Philologen uns darum beneiden hören. Die divinatoriſche Kritik, welche vornehmlich durch jenes Sendſchreiben unter uns angeregt worden iſt, hat etwas Gefährliches, am allerwenigſten iſt ſie Jedermanns Ding. Aber ſie gehört zur Vollendung der theologiſchen Wiſſenſchaft des Kanons, und wie es keinen vernünftigen Grund gibt, ſie auf dem theologiſchen Gebiete für weniger nothwendig zu halten, als in der claſſiſchen Literatur, ſo muß es Schleiermacher als ein wahres Verdienſt angerechnet werden, ſie auf eine ſolche Weiſe unter uns eingeführt zu haben. Die hiſtoriſche Kritik des chriſtlichen Kanons blieb eine Lieblingsbeſchäftigung für Schleiermacher. In ſeinen exegetiſchen Vorleſungen mag noch mancher kritiſche Wink, manche kritiſche Frage und Antwort, ähnlich ſeinem Aufſatze über die Zeugniſſe des Pa-

pias von unsren beiden ersten Evangelien a), versteckt liegen. Als Schriftsteller übte er sie späterhin, in seinem kritischen Versuche über die Schriften des Lukas, erster Theil 1817, an dem Evangelium des Lukas, in Beziehung auf das schwierige Problem der Entstehungsweise der synoptischen Evangelien. Es ist bekannt, wie besonders seit Lessing dieß Problem durch eine Reihe von Hypothesen fast erschöpft, aber doch nicht gelöst, sondern nur räthselhafter geworden war. Schleiermacher führte, mit Dr. Gieseler zusammentreffend, die Forschung aus den luftigen Regionen, wohin Eichhorns Hypothese von dem Urevangelium verführt hatte, auf den sichern Boden der Geschichte und Exegese zurück. Seine Hypothese — eben so einfach als historisch wahrscheinlich — ist die, daß unsere Evangelien als von einander unabhängige Sammlungen bereits vorhandener, kleinerer und größerer evangelischer Memorabilien anzusehen seyen. Er versuchte, diese Hypothese zunächst an dem Evangelium des Lukas zu bewähren. Durch tieferes Eingehen in die Structur dieses Evangeliums, durch Vergleichung desselben mit den beiden andern, sucht er auf die scharfsinnigste Weise die zum Grunde liegenden evangelischen Aufsätze in ihrer ursprünglichen Gestalt und Art ausfindig zu machen, und die Art und Weise zu bestimmen, wie Lukas bei ihrer Zusammenstellung und Anordnung verfahren sey. Das apologetische Interesse der heil. Schrift hat dadurch nur gewonnen, nicht nur, weil es durch die Wahrheit überhaupt immer nur gewinnen kann, sondern auch, weil die Ueberzeugung von der Güte der Quellen des Lukas und seiner Gewissenhaftigkeit in der Behandlung derselben durch Schleiermachers Versuch wesentlich gefördert worden ist. Man hat der Schrift vorgeworfen, daß sie, besonders was die Abschnitte und Fugen, so wie die ursprüngliche Gestalt der Quellen betrifft, oft mehr scharfsinnig, als wahrschein-

a) In den Studien und Kritiken 1832 Heft 4 S. 735 ff.

lich ſey. Aber es lag theils in Schleiermachers Art, theils in der Natur eines ſolchen erſten Verſuches, die Anſicht bis aufs Aeußerſte mit aller Schärfe durchzuführen. Es iſt ein Vorzug ſolcher ſcharfen Unterſuchungen, daß ſich aus ihnen deutlich erkennen läßt, wie weit man gehen kann. Dieß iſt immer ein weſentlicher Gewinn. Die fortgeſetzte Kritik, insbeſondere die gleichartige Durchführung der ſchleiermacher'ſchen Methode in den beiden andern Evangelien wird unfehlbar zu mancherlei Modificationen, Beſchränkungen, Correctionen führen. Aber nur indem man in ſeiner Art fortfahren wird, die comparative Betrachtung der Evangelien mit der Unterſuchung über die individuelle Art jedes einzelnen Evangeliſten zu verbinden, wird das kritiſche Problem der Evangelien je länger je mehr zur Befriedigung der Wiſſenſchaft und der Kirche gelöſt werden. Aber ſelbſt, wenn man ſich ſpäterhin genöthigt ſehen ſollte, andere Wege einzuſchlagen, wird, wenn es nur die Wege der Wahrheit ſind, das große Verdienſt Schleiermachers um die weſentliche Förderung der Unterſuchung immer mit Dank anerkannt werden müſſen a).

Die Schriften über den erſten Brief an den Timotheus und das Evangelium des Lukas enthalten bei der natürlichen Verknüpfung der Kritik mit der Exegeſe auch Proben von Schleiermachers exegetiſcher Methode, aber mehr nur gelegentliche. Wer ſeine exegetiſchen Vorleſungen zu hören das Glück gehabt hat, wird von ſeiner exegetiſchen Art beſſer Rechenſchaft geben können, als ich. Ich kenne ſie außer jenen gelegentlichen Proben nur aus ſeiner exegetiſchen Abhandlung über Col. 1, 15 — 20. b), und aus den Erzählungen ſeiner Zuhörer. Das Bild, welches ich mir

a) Der engliſche Ueberſetzer der Schrift ſagt in ſeiner Introduction ſehr wahr: It deserves to be studied as a specimen of exegetical criticism, which has seldom been equalled and which cannot fail to excite the admiration even of those, who do not admit all its conclusions.

b) S. Studien und Kritiken v. J. 1832. S. 497. ff.

davon gemacht habe, ist dieses: Schleiermacher wußte von keiner andern Auslegung der heil. Schrift, als der, in welcher sich philologischer Geist und Kunst mit lebendigem Interesse am Kanon, als der ursprünglichen, normalen Darstellung des Christenthums gegenseitig durchdringen. Er erklärte in seiner Encyclopädie ausdrücklich, daß die Exegese ohne wahres theologisches christliches Interesse eben so eitel und unstatthaft sey, als ohne philologischen Geist und Kunst. Das Ziel aller Auslegung bestand für ihn darin, jeden einzelnen Gedanken mit seinem Verhältnisse zur Idee des Ganzen zugleich richtig aufzufassen und so den Act des Schreibens nachzuconstruiren. Wie er nun vor allem darauf ausging, diese Hauptaufgabe auf eine wahrhaft philologische Weise zu lösen, so ließ er sich in seinem exegetischen Vortrage wenig oder gar nicht darauf ein, die grammatischen und historischen Elemente der Lösung besonders zu erörtern, sondern, indem er, um alle Zerstreuung zu vermeiden, diese mehr oder weniger vorausgesetzte oder nur in sofern berührte, als sie der hermeneutischen Operation wesentlich dienten, ging er überall stracks auf die Construction und Darstellung der Gedanken und ihres Zusammenhanges los. Er nahm diese Construction überwiegend formell. Die ascetische, apologetische, systematische Gedankenentwicklung überließ er geeigneteren Vorträgen. In dieser Hinsicht dienten seine Predigten wesentlich dazu, seine Auslegung nach der mehr realen und populären Seite hin zu vervollständigen. Sie sind ein Schatz für die exegetische Gedankenentwicklung. — Seine wissenschaftliche Auslegung war vorzugsweise dialektisch und beruhete auf der Voraussetzung strenger Gesetze des Denkens und Schreibens auch bei dem Schriftsteller. In diesem Theile der Auslegung war er ausgezeichnet und ein wahrer Meister. — Die hermeneutische Operation besteht aus zwei gleich wesentlichen, scheinbar einander ausschließenden, aber in Wahrheit unzertrennlichen Richtungen des Geistes, der

eintauchenden und auftauchenden, wie ich sie nennen möchte. Unter der ersteren verstehe ich das völlige Eingehen, sich gleichsam Versenken in den Geist und die besondere Art des Schriftstellers. Dazu gehört im gewissen Grade eine Selbstentäußerung, eine Hingebung, wie sie in der Freundschaft Statt findet. Dieß ist die erste, wesentliche Bedingung alles wahren Verstehens, welches um so reiner und objectiver ist, je mehr der Ausleger dabei sich und seine Eigenthümlichkeit und Zeit verleugnet. Diese hermeneutische Selbstverleugnung aber soll eben so wenig, als die im engeren Sinne sittliche, ein Aufgeben des eigenen Selbst seyn, sondern nur eine Erweiterung desselben. Ist das Eingehen in den Schriftsteller nicht zugleich eine selbstthätige Auffassung, eine wahre Aufnahme des Fremden in das eigene Selbst, eine persönliche, individuelle Aneignung, so ist es fruchtlos, weil es mehr oder weniger bewußtlos oder geistlos ist. Die Auslegung ist erst mit der individuellen Aneignung, gleichsam Uebersetzung des Fremden in das Eigene vollendet. Das Höchste, was die Auslegung erreichen kann, ist, den Schriftsteller eben so objectiv (eingehend, eintauchend) aufzufassen, als individuell (auftauchend und aneignend) wiederzugeben. So lange zwischen dem Schriftsteller und Ausleger keine wahre, reine Freundschaft besteht, keine volle Ausgleichung, ist die Auslegung mehr und weniger dem Mißverständnisse und Nichtverständnisse ausgesetzt. Die exegetische Aufgabe in dieser Höhe und Tiefe völlig zu lösen, gelingt keinem Einzelnen. In jedem, auch dem hingebendsten Ausleger bleibt von seiner Individualität immer ein Unüberwundenes, Unausgeglichenes zurück, wodurch die reine Objectivität des Verständnisses gestört wird. Wer sich aber nur hingibt, ohne sich zugleich kräftig anzueignen, dem fehlt mehr und weniger die Kraft, das Aufgenommene auszulegen und so das Verständniß für Andere zu vermitteln. — Die Gaben der Auslegung sind nicht gleich vertheilt.

Schleiermacher gehört zu denen, welche weit mehr eigenthümlich auffassen, als sich hingeben, den Schriftsteller mehr zu sich herüberziehen, als sich von ihm ziehen lassen. Es hat diese Art, wenn sie das Hineingehen in den Schriftsteller nicht ganz vernachlässigt, ihr Recht wie ihr Gutes. Gerade durch das Hindurchgehen des neutestamentlichen Schriftinhaltes durch recht viel tüchtige individuelle und originelle Auffassungen wächst sein Verständniß und seine Aneignung in der Kirche. Insofern muß man sagen, Schleiermacher habe durch die Eigenthümlichkeit und Originalität der Auffassung auch die Exegese bedeutend gefördert. Aber eben seine mächtige Eigenthümlichkeit, die sich Allem aufprägte, was in seinen Kreis trat, hinderte ihn, in die neutestamentlichen Schriftsteller mit der Hingebung, der Selbstvergessenheit einzugehen, welche nothwendig ist, um den fremden Sinn und die fremde Form ohne alle Verletzung rein wiederzugeben. Unter den neutestamt. Schriftstellern stand seiner Eigenthümlichkeit keiner näher, als Paulus; er liebte ihn von allen am meisten. Eben deßhalb hat er das Verständniß desselben wohl am meisten gefördert. Aber wie es der Liebe kräftiger Menschen leicht begegnet, unvermerkt verwandelt Schleiermacher den Apostel in sich; er läßt ihn eben so streng dialektisch denken, als künstlerisch schreiben; und indem er in Paulus mehr sich selbst, als den Paulus in sich sieht, begegnet es ihm, daß er bei allem Scharfsinne und der fast zauberischen Gewalt seiner exegetischen Argumentation und Darstellung, z. B. Col. 1, 15—20., mehr sich auslegt, als den Apostel. Dieß kann uns aber durchaus nicht abhalten, sein Verdienst um die exegetische Theologie um so höher anzuschlagen, da er selbst da, wo er kraft der Uebermacht seines eigenthümlichen Geistes irrte, mehr wissenschaftliches Leben und Streben in der Exegese anzuregen vermochte, als hundert Andere, welche aus Mangel an Geist und Eigenthümlichkeit nicht einmal zu irren vermögen.

Eine bedeutende Epoche in Schleiermachers theologischer Wirksamkeit macht die Stiftung der Universität Berlin, im J. 1810. Ich weiß nicht, was für einen Antheil er an dieser Stiftung gehabt hat. Seine geistreiche Schrift über die Universitäten soll nicht ohne Einfluß darauf gewesen seyn. Aber das weiß ich, Berlin bezeichnet, wie ein Jahrhundert früher Halle, eine neue Periode in der Theologie, und es ist nicht zufällig, sondern lag in dem höher geordneten Zusammenhange der Dinge, daß Schleiermacher gleich von Anfang an der Spitze der theologischen Facultät der neuen Universität erscheint, wie Savigny an der Spitze der juristischen. Den Geist der neuen Universität auf dem theologischen Gebiete bezeichnet bald nach der Stiftung Schleiermachers kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen 1811. Nur wenige Bogen, aber eine ganze Welt neuer Gedanken! Die theologische Encyclopädie und Methodik, als Wissenschaft ein rein deutsches Bedürfniß und Erzeugniß, bedingt durch die Art der akademischen Studien in Deutschland, war bereits durch Nösselt, Kleucker, Planck bedeutend gefördert worden. Aber Schleiermacher läßt auch seine nächsten Vorgänger weit hinter sich. Zum ersten Male erscheint hier die Theologie als ein organisches Ganzes, auf eine bewunderungswürdige Weise architektonisch construirt von ihrem praktischen Ausgangspuncte, dem Bedürfnisse einer gesetzmäßigen Leitung der christlichen Kirche und dem nothwendigen Interesse des Theologen daran, — bis zu ihrem praktischen Gipfelpuncte, der Theorie und Technik der kirchlichen Praxis. Alle wesentlichen Elemente der Theologie, die religiösen und wissenschaftlichen, die praktischen und theoretischen, die positiven und philosophischen mit gleicher Anerkennung aufnehmend, scheidend, verbindend, ordnend, führt Schleiermacher mit kunstreichem Geiste ein prachtvolles, eben so wohl gegründetes, als vollständiges, innerlich zusammenhängendes

Gebäude auf. Bei der einfachen Ordnung findet sich ein Jeder leicht darin zurecht; jedes theologische Talent und Interesse findet seinen Platz, seine Arbeit; alles greift lebendig in einander; keiner darf müßig seyn; nur der Träge und Unwissenschaftliche ist ausgeschlossen auch ohne ausdrückliche Verweisung. Man weiß nicht, was man an der Schrift mehr bewundern soll, den großartigen Grundriß, wonach das Ganze angelegt ist, oder die Kühnheit und Originalität der Ausführung. Der Grundriß lag allein in Schleiermachers Geiste; die damalige Gestalt der Theologie enthielt nur einige Grundlinien und Grundverhältnisse dafür, und auch diese zum Theil in einer andern Ordnung und Verbindung. Da die Idee der Theologie, von der Schleiermacher ausging, größer war als die damalige Wirklichkeit, so enthält seine Darstellung mehr eine Theologie der Zukunft, als der Gegenwart. In diesem Sinne ist es zum Theil ein wahrhaft prophetisches Werk, welches bei lebendigem Fortschritte in unsrer Wissenschaft und Kirche je länger je mehr in Erfüllung gehen wird. Soll ich im Einzelnen das Neue und den vornehmsten Gewinn der Schrift angeben, so muß ich aufmerksam machen theils auf die innige Verknüpfung der theologischen Wissenschaft mit der Idee der Kirche, wodurch der positive praktische Zweck und das sittliche religiöse Interesse der Theologie bestimmt wird; theils auf die Bestimmung und Stellung des Begriffs der philosophischen Theologie, gleich am Eingange des theol. Studiums, wodurch der alte Streit über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie auf eine einfache Weise geschlichtet wird; theils auf die eigenthümliche Verknüpfung der exegetischen, kirchenhistorischen und systematischen Elemente unter dem gemeinsamen Begriff der historischen Theologie, wodurch die schädliche Trennung dieser Theile aufgehoben, und namentlich auf dem systematischen Gebiete der immer noch vorkommenden Vermischung der Dogmatik mit der Religionsphilosophie, der theologischen

Moral mit der philosophischen gewehrt wird; theils auf die grandiose Art, wie die praktische Theologie als ein organisches Ganzes construirt und in die Idee der Theologie als ein integrirender Theil, ja als die Krone derselben aufgenommen wird a); theils endlich, was die Methodik betrifft, auf die durchgreifende Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Besitzthum in der Theologie, ohne das Niemand ein Theolog seyn kann, und der besonderen Virtuosität, wodurch die eigentlich akademische Thätigkeit bedingt ist. — Man hat der Darstellung die epigrammatische Kürze vorgeworfen. Aber sie soll eben nur Sätze enthalten, welche nur die Meister in der Wissenschaft ohne weitere Erklärung verstehen können. Und, obgleich ich selber wünschen möchte, daß die neue Ausgabe v. J. 1830 noch mehr Erläuterungen enthielte, so muß ich doch bekennen, daß mir für akademische Compendien die Form der kurzen, selbst räthselhaften Sätze ungleich geeigneter erscheint, als die ausführliche, welche das Bedürfniß erläuternder Vorlesungen eher erstickt, als weckt. In sofern scheint mir Schleiermachers Darstellung auch in Hinsicht der Form ausgezeichnet.

Ich rechnete so eben zu dem Gewinnreichen dieser Schrift auch die eigenthümliche Art, wie darin die systematische Theologie (die Dogmatik, Moral und kirchl. Statistik) als integrirender, auf die Gegenwart der Kirche sich beziehender Schlußtheil der historischen Theologie über-

a) Ich freue mich in Dr. Nitzsch Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam, Bonnae 1831. 4. die Schrift besonders auch in dieser Hinsicht so hochgestellt zu finden. Ich stimme ihm ganz bei, wenn er sagt: esse (hunc librum) ante omnia a caeteris libris, quibus hoc tempore theologorum litteratura vel aucta est vel inundata, plane segregandum, deinde eidem tamquam novum auctorem et antesignanum praeficiendum. — E prophetico genere si veniam demum, dicat aliquis eam esse methodum, dicat quoque e poetico interiori illo vocis sensu, quo Aristoteli poetici dicantur.

haupt, in der, nach Schleiermachers Meinung, die Exegese den Anfang und die Kirchenhistorie im engeren Sinne das Mittelstück bildet, dargestellt wird. Hierin werden mir Andere, vielleicht die Meisten, widersprechen. Aber ich selbst gehöre zu denen, welche Schleiermachers Darstellung der system. Theologie in jener Beziehung nicht unbedingt billigen. Ich bin der Meinung, daß das wissenschaftliche Interesse, woraus die system. Theologie hervorgeht, überwiegend ein anderes ist, als das historische, das kritische selbst mit eingerechnet. Es ist eben das systematische, und zwar nicht das untergeordnete Interesse der organischen Anordnung eines gegebenen historischen Stoffes, sondern das Interesse, die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christl. Denkens darüber verschwindet. Dieß ist ganz etwas anderes, als das historische. Allein ich muß dessen ungeachtet darauf verharren, daß Schleiermacher durch das starke Hervorheben des positiven, historischen Moments in der systematischen Theologie, durch Nachweisung ihres eigentlichen Objects und Inhalts in dem ausgebildeten dogmatischen und ethischen Bewußtseyn und Lehrbegriff der Kirche, und durch das Zurückdrängen der subjectiven Willkür und der individuellen Speculation wesentliche Verdienste hat, welche, wenn nicht jetzt, so doch gewiß späterhin, mit Dank werden anerkannt werden. Dieß führt mich aber auf dasjenige Werk, worin er jene Ansicht von der system. Theologie ausgeführt hat, das größte, — womit er seine literärisch theologische Wirksamkeit unter uns beschlossen und gekrönt hat, *seine Darstellung des christlichen Glaubens nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, erste Ausgabe 1821, 1822, zweite 1830, 1831.

Bei dem Streite der Meinungen und Richtungen auf diesem Gebiete ist es schwer, Alle zu überzeugen, daß mit

dieſem Werke eine neue Periode, eine wahre Reformation in der dogmatiſchen Literatur beginnt. Ich wüßte ihm an hiſtoriſcher Bedeutung keines an die Seite zu ſetzen, als etwa die Institutio relig. Christianae von Johann Calvin zu ſeiner Zeit. Selbſt die Gegner haben durch ihren lebhaften Widerſpruch und Kampf Zeugniß geben müſſen von ſeiner bewegenden und eingreifenden Gewalt. Es wird eine Zeit kommen, wo neue, epochemachende Entwicklungen in der Dogmatik die gegenwärtige, welche in dem ſchleiermacher'ſchen Werke liegt, zur Vergangenheit machen werden; aber, ſo lange Leben in unſrer Wiſſenſchaft iſt, wird nie eine Zeit kommen, wo man aufhören wird, daſſelbe zu jenen beherrſchenden, gleichſam prophetiſchen Höhepuncten zu rechnen, von wo aus neue Ausſichten und neue Bahnen zum Ziele gewonnen und beſtimmt werden.

Man hat in der ſchleiermacher'ſchen Dogmatik allgemein die dialektiſche Kunſt bewundert, viele ohne recht zu wiſſen, was ſie bewundern, manche ziemlich zweideutig, mit einem geheimen Grauen und einer bequemen Furcht, wodurch ſie ſich von der Mühe und Arbeit ihres gründlichen Studiums für befreiet halten. Aber es iſt etwas Großes in der Wiſſenſchaft und immer erfreulich fördernd, wenn ein ausgezeichneter Geiſt ſie der Idee der ſtrengen Wiſſenſchaft näher bringt, Methode und Ordnung, Schärfe der Begriffe und ſyſtematiſchen Zuſammenhang in ihr geltend und herrſchend macht. Schleiermacher hat dieß in der Dogmatik in einem ſolchen Grade gethan und ſein Verdienſt iſt in dieſer Hinſicht um ſo höher zu preiſen, da ſeine dialektiſche Kunſt nichts weniger als ſcholaſtiſch trocken, ſondern lebendig und frei, den früheren Populariſmus und die bloß äußerlich logiſche Methode ſammt der feigen Verzweiflung an aller wiſſenſchaftlichen Form von Grund aus überwältigt und durch die That widerlegt hat. — Aber dieß iſt weder das einzige, noch größte Verdienſt des ſchleiermacher'ſchen Werkes. Dieſes liegt in der

That im Inhalte, darin nämlich, daß Schleiermacher den positiven Charakter der christlichen Glaubenslehre, ihre innerste Bedeutung und Beziehung im Leben der Kirche auf eine so entschiedene Weise von Anfang bis zu Ende hervorhebt. Bei aller Eigenthümlichkeit, Schärfe und Ehrlichkeit der subjectiven Auffassung hat er dadurch ungleich mehr als andere, welche in dem vermeintlichen Besitz rein objectiver, absoluter Begriffe, wie sie Gott selbst habe, dünkelhaft auf den subjectiven Gefühlstheologen, wofür sie den dialektischen Künstler halten, herabsehen, als auf eine niedere Stufe, welche sie längst überwunden haben, — dazu beigetragen, die objective und ewige Wahrheit des christlichen Glaubens wieder in den Gemüthern und in der Wissenschaft geltend zu machen. — Dr. Twesten sagt sehr richtig, „daß Schleiermacher, indem er die Dogmatik auf die Thatsachen des christlichen Bewußtseyns als ihre Grundlage und ihren wahren Gegenstand zurückgeführt, sowohl den Glauben selbst gegen die Eingriffe einer ihre Grenzen verkennenden Wissenschaft gesichert, als auch der Glaubenslehre ihre Selbstständigkeit wiedergegeben hat." Dieß Verdienst werden ihm noch die spätesten Nachkommen dankbar anrechnen, und es könnte wohl geschehen, daß, wenn auf die Trunkenheit der neuen absoluten Wissenschaft wieder eine Periode des nüchternen Skepticismus folgen sollte, dann die schleiermacher'sche Dogmatik das Hauptrüsthaus für die Waffen dagegen wird. — Man kann an dem Werke tadeln, daß das exegetische Fundament darin nicht die Breite und Vollständigkeit hat, die man wünschen möchte, daß das christliche Bewußtseyn nicht bestimmt genug in seiner ursprünglichen kanonischen Form aufgefaßt ist. Aber dieß hängt mit einem Vorzuge zusammen, den man dankbar anerkennen sollte, nämlich damit, daß Schleiermacher den wesentlichen Inhalt der Glaubenslehre nicht als einen geschlossenen Buchstaben, sondern als einen durch das ganze geschichtliche Leben der Kirche verbreiteten, voll-

ständig entfalteten, freien Geistesstrom betrachtet. Er hält dabei die reine Quelle im Leben und Lehren des Erlösers fest, er will nichts anerkennen, was nicht daraus geflossen ist, aber, indem er überzeugt ist von dem unaufhörlichen Walten und Bilden des Geistes Christi in der Kirche, der sein Wort und seine Geschichte verklärt, setzt er mit großartiger Zuversicht voraus, daß eben das, was allgemein in der Kirche als christlich gilt und bewußt ist, dieß auch eben die christliche Wahrheit sey. Dr. Twesten rühmt „als eine der schönsten Seiten dieses Meisterwerkes jene großartige Toleranz, die sich so viel möglich über die Gegensätze zu stellen und, ohne sie zu verkennen, doch nachzuweisen weiß, wie sich das christliche Bewußtseyn gleichmäßig in ihnen ausdrücken könne." Ich schreibe diese Worte nicht nur ab, ich unterschreibe sie durchaus. Die Zeit ist bereits da, wo diese großartige Toleranz der schleiermacher'schen Dogmatik von der protest. Kirche immer mehr gefordert und zur Pflicht gemacht wird als das wahre Erhaltungsmittel der christlichen Gemeinschaft gegen die immer mehr eigensinnigen, spaltenden, ausschließenden und eben in sofern unchristlich zerstörenden Gegensätze der theol. Schulen. Man hat ihr aber eben deßwegen Schuld gegeben, daß sie die Grenzen des Christlichen zu weit stecke und, indem sie die Gemeinschaft der christlichen Liebe erweitere, die eigenthümliche christliche Wahrheit abschwäche. Allein das sagen eben nur die, welche Indifferentismus und Toleranz nicht zu unterscheiden vermögen. Wer, wie Schleiermacher in seiner Dogmatik, den eigenthümlichen Gegensatz des Evangeliums zwischen Sünde und Gnade so entschieden festhält, auf der absoluten Nothwendigkeit der göttlichen Gnade in Christo so entschlossen besteht, den historischen, lebendigen Christus in seiner absoluten Sündlosigkeit und Einzigkeit so stark hervorhebt und in den Mittelpunct seines Glaubens stellt, die häretischen Ausweichungen des Ebionitismus und Doketismus, des Manichäismus und Pelagia-

nismus, so rückhaltlos und consequent ausschließt, das protest. Princip so scharf auffaßt und durchführt, ohne die Elemente der Wahrheit in dem katholischen zu leugnen, der kann nur von der armseligsten Intoleranz und Buchstabenknechtschaft für indifferent gehalten werden. Wenn der deistische Rationalismus der früheren theol. Schulen je eine Niederlage erlitten hat, so hat er sie in der schleiermacher'schen Dogmatik erlitten. Manches, was sich jetzt als entschiedenen Sieg über ihn breit macht, würde er überwunden haben; die tödtliche Wunde, welche ihm die wahrhaft rationelle, aber nicht rationalistische schleiermacher'sche Dogmatik beigebracht hat, wird er nie verschmerzen.

Es ist das glückliche oder unglückliche Geschick jedes großen eigenthümlichen Werkes, vielfältig bestritten zu werden. Unverstand und Mißverstand haben daran, wenn nicht mehr, doch wenigstens eben so viel Antheil, als der Trieb der Wahrheit. So ist es auch der schleiermacherschen Dogmatik ergangen. Bei seiner Einsicht in den Zustand der Kirche und Theologie und seinem bescheidenen Bewußtseyn, eben zunächst nur seine Auffassung der christlichen Glaubenslehre, und keine absolute Dogmatik zu geben, war er darauf gefaßt, sowohl mißverstanden, als angegriffen zu werden. Seine Sendschreiben über seine Glaubenslehre a), worin er sich des polemischen Stoffes zu entledigen sucht, damit ihn dieser bei der zweiten Ausgabe des Werkes nicht stören möchte, zeigen, wie großartig er über die erfahrnen Angriffe dachte, wie er nämlich jeden redlichen Gegner mehr als Mithelfer an dem gemeinsamen Werke, denn als eigentlichen Gegner ansah. Er versuchte in diesen Sendschreiben die Mißverständnisse zu heben, und bei Unbefangenen ist ihm dieß gewiß im hohen Grade gelungen. Aber, wie er bei der ersten Darstellung seines

a) In den Studien und Kritiken v. J. 1829 Heft 2 und 3.

Werkes bis auf einen gewissen Grad sorglos gegen mögliche Mißverständnisse manches weder deutlich noch bestimmt genug gefaßt hatte, und überhaupt gewohnt war, seinen Lesern zuzumuthen, weil er es selbst that, jedes Einzelne aus dem Ganzen und seine Dogmatik aus dem Zusammenhange seines gesammten theologischen Denkens zu verstehen, so hat er auch in diesen Sendschreiben zum Theil wirklich aus künstlerischer Furcht vor langweiliger Breite, zum Theil aus edler Sorglosigkeit vieles mehr nur angedeutet, als ausgeführt, und so manchen Stoff des Mißverstehens zurückgelassen, ja bei seiner Art, Spitzen und Hiebe nach links und rechts auszutheilen, denselben vielleicht vermehrt. Man hat ihm dieß als Vornehmheit ausgelegt. Aber das ist unrecht. Er verachtete in wissenschaftlichen Dingen nur den baaren Unverstand, den bösen Willen der Bedeutungslosen. Sonst ging er gern ein, aber nicht leicht weiter und länger, als das Interesse seines Geistes an der Wahrheit es gestattete. So werden die Angriffe und Mißverständnisse noch eine Zeitlang fortdauern, bis es seiner Dogmatik gelungen ist, in den Geist unsrer Kirche und Theologie allgemeiner einzudringen, und die in ihr liegende Wahrheit zum Gemeingut zu machen.

Schleiermacher gehörte nicht zu denen, welche in der Wissenschaft egoistisch alles von sich anzufangen meinen. Er ging gern auf die früheren Zustände und Entwicklungen in der Theologie zurück, lernte daraus, und knüpfte daran an. Aus diesem historischen Interesse erklärt sich theils die Art, wie er in seiner Dogmatik auf frühere dogmatische Bestimmungen berühmter Lehrer der griechischen und lateinischen Kirche zurückgeht, und die Goldkörner darin aufsucht, theils sind daraus zwei auf dem Gebiete der Dogmengeschichte sehr eingreifende Abhandlungen hervorgegangen, die eine über die Lehre von der Erwählung (Erörterung der august. und calvinischen Theorie darüber), womit die berliner theol. Zeitschrift 1819 eröffnet,

und die andere über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität, womit dieselbe 1822 eben so rühmlich geschlossen wurde. In beiden Abhandlungen bewährt sich das durch eigenthümliche Untersuchungen in der Geschichte der griech. Philosophie gebildete und ausgezeichnete Talent Schleiermachers. Der letzteren verdanken wir neue pragmatische Gesichtspuncte für die älteste Geschichte der Trinitätslehre. Die erstere schien, da sie der eben begonnenen Union der beiden evangelischen Confessionen durch die Vertheidigung der augustinischen und calvinischen Consequenz in der Lehre von der Erwählung bei der Menge mehr zu schaden, als zu nützen geeignet war, ein Werk zur unrechten Zeit zu seyn. Aber, als ich ihm dieß bemerklich machte, erklärte er, es sey seine Absicht, eben zu Gunsten der Union einen Gegenstand von neuem zur Sprache zu bringen, den zwar die oberflächliche Betrachtung längst abgemacht zu haben glaube, der aber, wenn die Union sich auch in wissenschaftlicher Hinsicht weiter entfalten und vollenden solle, früher oder später in Frage gestellt werden müsse. Daß das schwierige Problem seitdem genauer und gründlicher untersucht und auch wohl der Anfang zu neuen dogmatischen Bestimmungen darüber gemacht worden ist, ist das Verdienst jener anregenden Abhandlung.

Schleiermacher hat aber nicht bloß als Schriftsteller für die Neu- und Weiterbildung der Theologie gewirkt, auch als akademischer Lehrer hat er durch mündlichen Vortrag neue Bahnen geöffnet und neue Gesichtspuncte angegeben. Wenn ein Theil seiner Vorlesungen gedruckt werden wird, wird es möglich seyn, den Gewinn von dieser Seite genauer anzugeben. Seine Vorlesungen über das Leben Jesu haben seitdem ähnliche auf andern Universitäten veranlaßt, und die bei allen Mängeln immer ausgezeichnete Schrift von Hase über das Leben Jesu ist dadurch

angeregt worden. Von Schleiermachers Vorlesungen darüber weiß ich nur so viel, daß sie, durch die eigenthümliche Art der Behandlung des Gegenstandes ausgezeichnet, wenn sie erscheinen, sowohl für die Auslegung der Evangelien, als die dogmatische und ethische Betrachtung Jesu Neues und Anregendes bringen werden. Auf gleiche Weise werden die praktische Theologie, die er regelmäßig lehrte, und immer auf eine belebende erfrischende Weise, die kirchliche Statistik, von der er zuerst einen wissenschaftlichen Begriff aufstellte, die Kirchengeschichte und die historisch kritische Einleitung in das neue Testament, welche er von Zeit zu Zeit vortrug und mit neuen Gesichtspuncten und Fragen bereicherte, endlich die christliche Moral, auf die er als Schriftsteller mittelbar durch seine Kritik der Sittenlehre, und seine ethischen Abhandlungen in den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften reformatorisch gewirkt hat, — sie alle werden seinen Vorlesungen je länger je mehr neue Richtungen und Anregungen verdanken, sowohl bei denen, die sie gehört haben, als bei denen, welchen nur vergönnt ist, sie zu lesen.

Schleiermacher besaß die Theologie als ein organisches Ganzes, nicht zur Befriedigung seiner individuellen wissenschaftlichen Bedürfnisse, oder zum volleren Glanze seines Geistes, sondern in lebendiger Beziehung auf die Leitung der christlichen Kirche, zu welcher er sich, sowohl auf dem akademischen Lehrstuhle, als auch auf der Kanzel, als kirchlicher Beamter und Diener des göttlichen Wortes berufen fühlte. Wenn nur die gegenseitige Durchdringung und Belebung des kirchlichen und wissenschaftlichen Interesses den wahren Theologen macht, so war Schleiermacher ein um so vollkommnerer, da beide Elemente, jedes auf eine ausgezeichnete Weise, in ihm waren, und in einem so schönen Gleichgewichte mit einander, daß er mit gleicher Tüch-

tigkeit der Kirche als praktiſcher und theoretiſcher Theolog zu dienen im Stande war. Ich habe ihn immer bewundert und beneidet, daß es ihm von Gott gegeben war, in beiden Richtungen des theol. Lebens mit gleicher Virtuoſität wirkſam zu ſeyn. Die wiſſenſchaftliche Wirkſamkeit in der Studierſtube und auf dem akademiſchen Lehrſtuhle wurde ſonntäglich gekrönt durch die Predigt des göttlichen Wortes auf der Kanzel, und auch die Woche hindurch mannichfaltig durchflochten durch kirchliche Amtsverrichtungen in der Gemeinde und durch katechetiſchen Unterricht der chriſtlichen Jugend. Für jeden Andern wäre dieß zu viel geweſen; das eine oder andere würde bei jedem Andern gelitten haben. Nicht ſo bei Schleiermacher! Ich habe ihn auch nie klagen hören, daß ihm das vielfache Amt zu viel würde, oder daß eines das andere ſtöre. Im Gegentheil ſchien er in dem einen Erholung und Neubelebung für das andere zu finden. Und wenn ich dazu nehme, daß er bei aller amtlichen Vielbeſchäftigung und ſeiner reichen ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit zu aller Zeit bemüßigt, aufgelegt und friſch war zum geſelligen Leben in größeren und kleineren Kreiſen, daß er in dieſes nie den unbeholfenen Ernſt der Studierſtube und des Amtes mitbrachte, ſondern immer den heiteren, belebenden Geſellſchafter — ſo kann ich der ſtaunenden Bewunderung über den großen Mann nur dadurch loswerden, daß ich bedenke, wie viel der liebe Gott ihm vorzugsweiſe Gaben gegeben hatte, und mich an ſeiner Tugend erfreue und erhebe, ſie alle zu gebrauchen und in gehörigen Zuſammenhang mit einander zu ſetzen.

Das, was in ſeiner geiſtlichen Amtsthätigkeit zunächſt und am meiſten hervorragte, war ſeine ſonntägliche Predigt, ein Abbild und zugleich eine Ergänzung und Vollendung ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit. Ich kann mich, was das Verhältniß ſeiner Predigten zu ſeiner Dogmatik betrifft, wie beide mit einander wahrhaft übereinſtimmen,

einander ergänzen und erklären, auf den trefflichen Aufsatz darüber von dem Herrn Domprediger Dr. Rienäcker in Halle[a]) berufen, und bin gewiß, daß wer denselben aufmerksam liest, ihm darin recht geben wird, daß Schleiermacher, ob er gleich auf den formellen Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen akademischen Vortrage und der populären Mittheilung des christlichen Glaubens große Stücke hielt und ihn überall geltend machte, doch von einer materiellen Verschiedenheit beider so wenig wußte, daß man sagen muß, zum vollen wissenschaftlichen Verständnisse seiner Predigten sey seine Dogmatik eben so unentbehrlich, als, um diese allseitig zu verstehen, nothwendig sey, seine Predigten zu studieren. Nur Oberflächliche oder Böswillige haben ohne allen Grund den Verdacht geäußert, als ob der Mann auf der Kanzel ein anderer gewesen sey, als auf dem akademischen Lehrstuhle und in seinen wissenschaftlichen Schriften. Dieselbe Innigkeit und Liebe, womit er auf der Kanzel an dem positiven Gehalte der Schrift festhielt, und den lebendig persönlichen Mittelpunct derselben, den Erlöser, als den eingebornen Sohn Gottes zum immer wiederkehrenden Inhalte seiner Predigten machte, tritt auch in seiner Dogmatik deutlich genug hervor mitten unter der Arbeit des kritischen und dialektischen Verstandes; und die Freiheit und Geistigkeit, womit er in seiner Dogmatik überall der Knechtschaft des Buchstabens, der falschen allegorisch gnostischen wie judenchristlichen Verknüpfung des alten und neuen Testaments, der Verwechslung des Wesentlichen und Unwesentlichen entgegentritt, herrscht auch in seinen Predigten, in denen er in dem großartigen Style Luthers auch die freieste Verkündigung der erkannten Wahrheit seinen Zuhörern zumuthete zu ertragen. Wie seine Predigten ein reicher Schatz für die wissenschaftliche Exegese, besonders des neuen Test. seyen, habe

a) In den Studien und Kritiken 1831 Heft 2 S. 240 ff.

ich bereits oben bemerkt. Aber um ganz zu erkennen, wie Schleiermacher auf der Kanzel, wie auf dem akademischen Lehrstuhle, ein Mann aus Einem Gusse und Stücke, hat einer seiner jüngern Schüler, Rütenick, auf eine sehr belehrende Weise, freilich zunächst nur in populärer Form gezeigt, wie sich aus seinen Predigten sein ganzes System der christlichen Moral erbauen lasse. Von dem bedenklichen Unterschiede zwischen dogmatischen und moralischen Predigten wußte Schleiermacher nichts. Wie er selbst in der Wissenschaft nur einen sehr relativen Unterschied zwischen Dogmatik und Moral zugab und die innigste Verbindung und Wechselbeziehung beider auf das Entschiedenste behauptete, so hat er auch in seinen Predigten die lebendigste gegenseitige Beziehung des christlichen Denkens und Handelns, des Glaubens und der Liebe immer festgehalten und dargestellt, und mir ist unter seinen Predigten, den gedruckten und gehörten, keine bekannt, in der man bei einem Uebergewicht des Dogmatischen oder Ethischen die lebensvollste Zurückführung beider auf einander vermißte. Das Eigenthümliche der schleiermacher'schen Predigtweise vollständig zu charakterisiren, ist hier meine Absicht nicht. Die geistvolle Charakteristik derselben von Dr. Sack a) ist ein schöner Anfang dazu, das große Verdienst und die ausgezeichnete Eigenthümlichkeit Schleiermachers auch auf diesem Gebiete ohne Uebertreibung unparteiisch aufzufassen. Mein Freund bezeichnet die homiletische Eigenthümlichkeit Schleiermachers als eine dreifache. Als die erste und fruchtbarste erscheint ihm die Sicherheit und innige Lebendigkeit, mit welcher alle Betrachtung von der Gemeinschaft mit der Person Christi durch den Glauben und die Liebe ausgeht, und aus dieser Gemeinschaft das Wesen und die Bestimmung der Kirche versteht und das

a) In den Studien und Kritiken 1831 Heft 2 S. 350 ff. über Schleiermachers und Albertinis Predigten.

Vertrauen auf die Kraft des ſchon in die Kirche übergegangenen Geiſtes ſchöpft. Während er dieſer Eigenthümlichkeit das größte Lob und die epochemachende Bedeutung der ſchleiermacher'ſchen Predigtweiſe beilegt, findet er die zweite Eigenthümlichkeit mehr tadelnd darin, daß das Wort Gottes in der Schrift Schleiermachern nicht das Anſehn hat, ſeinen Glauben immer neu entſtehen und in ſeinen weſentlichen Elementen durch daſſelbe göttlich beſtimmen zu laſſen, ſondern nur dazu, ſeine Reflexion über ſein Glaubensgefühl zu leiten und zu regeln. Dieſer Tadel beruht nach meiner Anſicht auf einer falſchen Auffaſſung der Idee des Glaubens bei Schleiermacher. Dr. Sack meint, der Glaube, nämlich der eigenthümlich chriſtliche, ſey für Schleiermacher überwiegend ein Gefühl ohne Bewußtſeyn einer objectiven Wahrheit geweſen. Das muß ich leugnen. In ſeinen Predigten, wie in ſeiner Dogmatik iſt der chriſtl. Glaube zwar weſentlich etwas Subjectives, ein ſubjectives Leben im Menſchen, aber die charakteriſtiſche, poſitive Beſtimmtheit deſſelben, welche Schleiermacher ſo entſchieden hervorhebt, iſt ja eben ein Werk der Geſchichte, des Lebens und Lehrens Jeſu Chriſti, welche der chriſtliche Glaube als ſeinen weſentlichen Inhalt allezeit am reinſten und klarſten aus der Schrift empfängt. Freilich entnimmt er dieſen Inhalt aus der heil. Schrift nicht als ein äußeres Wort, als eine ihm von Natur fremde Lehre, ſondern als ein ganzes Leben, worin Lehre und Wort iſt, und er empfängt ihn in der chriſtl. Kirche nicht als ein immer wieder neues und entſtehendes, ſondern vermöge des chriſtl. Geiſtes in der Gemeinſchaft der Gläubigen als ein bekanntes, nur immer lebendigeres und vollkommneres. Wenn Dr. Sack nun meint, daß mit der von ihm getadelten Eigenthümlichkeit, die er tadelnd das idealiſtiſche Element Schleiermachers nennt, wir aber lieber lobend das geiſtigkirchliche nennen möchten, eine dritte Eigenthümlichkeit Schleiermachers in ſeinen Predigten zuſammen-

hange, nämlich, daß er das Leben und Wirken der Gnade in allen seinen Zuhörern nicht nur als völlig bewußt, sondern als soweit gefördert voraussetze, daß auf die mannichfaltigen Zustände mangelhafter Gottesfurcht und anfangenden Glaubens, wie sie doch thatsächlich in unsren Gemeinden vorliegen, zu wenig Rücksicht genommen sey: so muß ich zwar diesen Zusammenhang seiner Eigenthümlichkeiten gelten lassen, ich kann auch darin eine gewisse Einseitigkeit nicht verkennen. Aber auf der andern Seite muß ich erklären, daß es mir immer besonders wohlgethan hat und sehr rühmenswerth erschienen ist, wenn Schleiermacher mit jener großartigen Voraussetzung seines gläubigen und liebevollen Gemüthes die Kanzel betrat, daß er die christliche Gemeinde als solche vom Herrn und seinem Geiste bereits gegründet und gesammelt vorfand, und daß er nicht berufen sey, ihren Glauben erst zu pflanzen, sondern mehr den schon gepflanzten zu begießen durch unbefangene Mittheilung und Ausströmung seiner aus dem göttlichen Worte stammenden und flammenden Begeisterung und Erkenntniß. Schleiermacher verkannte die verschiedenen Stufen in der Erkenntniß und Gottesfurcht der Gemeinde nicht; die mangelhaften Zustände in der Gemeinde berücksichtigte er wohl. Aber er nahm immer ein Durchschnittsmaaß des christlichen Glaubens und Lebens in der Gemeinde an, wovon er ausging, die niedrigeren Stufen einer andern Art des Unterrichtes, als der Predigt überlassend. In einer Zeit, wo so Viele die christlichen Gemeinden behandeln, als habe das Werk der Erlösung und Wiedergeburt in ihnen, weder bewußt noch unbewußt, noch gar nicht angefangen, oder als sey es alle Sonntage von Neuem zu beginnen, und durch diese verkehrte Art mehr ermüden und erbittern, als erheben und erfreuen, — ist die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit Schleiermachers nur zu rühmen. — Dagegen unterschreibe ich gern, was Dr. Sack über „das Talent Schleiermachers sagt, Einheit und Man-

nichfaltigkeit seiner Rede in formeller Klarheit und mehr als logischer Reinheit der Anordnung als ein Ganzes aus Einem Stücke hinzustellen." Ich kann nicht unterlassen, die ganze schöne Stelle meines Freundes hierüber auch mit dem theilweisen Tadel, den ich aber mehr nur als Darstellung der wohlberechtigten Eigenthümlichkeit Schleiermachers gelten lassen kann, wörtlich abzuschreiben: „Diese Bestimmtheit der Gedanken, so sagt Dr. Sack weiter, und diese Reinheit der Verhältnisse, verbunden mit der edlen Bildung und Würde der Sprache, diese ideenreiche und beseelte Fülle des Geistes, umgeben von kirchlichem Geschmack und Tact, läßt die Innigkeit seiner Grundrichtungen höchst wohlthätig hervortreten. Verbergen kann man es dabei doch nicht, daß die ganze Sprachbildung des Verfassers mehr kirchlich und edel und zugleich antik ist, als biblisch und eigentlich homiletisch. Dieß hängt wieder mit der Vernachlässigung des alten Testaments zusammen, welches die unerschöpfliche Quelle des homiletischen Styles für die bewegteren und höheren Gebiete desselben ist. Man darf sagen, der Verfasser hat zu wenig Orientalisches in Auffassung und Ausdruck, nichts von dem, was den Styl Herders, abgesehen von seinen Fehlern, vorzüglich in seinen früheren Schriften so ergreifend macht; wo er das eigentlich Rhetorische, das Bibelnachbildende versucht, ist er selten glücklich. Doch seine Stärke liegt auf einem andern Gebiete, auf dem der Wahrheit und Milde, der ruhigen Kraft und Treue, die von innen aus seine Worte wie durchhauchen." —

Es ist bekannt, daß Schleiermacher seine Predigten, bevor er sie hielt, nicht aufschrieb. Die gedruckten sind alle aus Nachschriften. Als ich ihn hörte, waren immer zwei seiner jüngern Freunde damit beschäftigt, sie nachzuschreiben. Wer das wußte, bewunderte die großen Gaben des Mannes noch mehr. Die Predigt entstand in sofern nicht erst auf der Kanzel, als er sie mehrere Tage vorher im Geiste bereits empfangen und bis zum Augenblicke, wo er

ſie hielt, gleichſam völlig ausgetragen hatte. Aber er ſchrieb nichts auf, als damals, wo ich mit ihm lebte, Sonnabend Abend Text und Thema, und höchſtens noch die einzelnen Theile des letzteren, kurz angedeutet. Das nannte er ſeinen Zettel machen. So aber ging er auf die Kanzel. Hier entſtand nun die Predigt, ihrer beſtimmten Form, Darſtellung und Ausführung nach, als ein lebendiges Product des vorangegangenen Nachdenkens, des belebenden Eindrucks der verſammelten Gemeinde und der immer gleich gegenwärtigen Herrſchaft ſeines Geiſtes über Gedankenordnung und Sprache. Wer es wußte, bemerkte, wie das Kunſtwerk chriſtlicher Rede entſtand, wie er anfangs langſam und ruhig, mehr im gewöhnlichen Tone der Rede, die Gedanken ſammelte und ordnete; dann aber, wenn er eine Zeitlang geſprochen und er gleichſam das ganze Netz der Gedanken ausgeſpannt und zugezogen hatte, wurde die Rede ſchneller, bewegter, und je näher dem ermahnenden oder ermunternden Schluſſe, deſto ſtrömender und reicher. So habe ich ihn einige Jahre ſonntäglich gehört. Er war ſich immer gleich und immer anziehend durch die eigenthümliche Behandlungsweiſe des Textes, durch Neuheit und Friſche der Gedanken, durch geordnete Darſtellung und fließende Rede. Ich habe nie gehört, daß er ſich verſprochen, oder corrigirt hätte. Wurde man nicht durch die Gedanken übermäßig gefeſſelt, ſo hatte man oft Gelegenheit zu bewundern, wie er, bei ſeinem eigenthümlichen Style zu verwickelten Perioden geneigt, auch in den verwickeltſten in jedem Augenblicke das rechte Wort fand und den Faden nie verlor, der ihn ſicher zum Ausgange führte. Es hat nicht jeder dieſe Gabe, am wenigſten in allen Stimmungen und Zuſtänden, über alle Gegenſtände des chriſtlichen Glaubens und Lebens, ohne ſchriftliche Vorbereitung, immer mit gleicher Fülle, Klarheit und Schönheit vor der

Gemeinde zu ſprechen. Oft leidet unter der Herrſchaft und Schnellfertigkeit der Sprache der Inhalt. Es entſteht leicht eine eintönige Manier, eingeübte Gedankenreihen kehren ſchnell wieder, und was dergleichen Untugenden des unberufenen Extemporirens mehr ſind. Bei Schleiermacher war von dem allen keine Spur. Er hatte ſeine ihm eigenthümliche Sprachweiſe, ſeinen eigenthümlichen Gedankenkreis. Aber der Reichthum ſeines Geiſtes und die Fülle des chriſtlichen Lebens in ihm ließen in ſeiner Art zu predigen keine von den gewöhnlichen Untugenden des Extemporirens aufkommen, und machten, daß man nur mit Wohlgefallen den höchſten Grad der homiletiſchen Kunſt in ihm betrachtete, und die reichen Früchte derſelben rein genießen konnte. — Als ich ihn einſt fragte, wie er zu dieſer beneidenswerthen Kunſt gekommen ſey, antwortete er, daß er ſehr früh erkannt habe, wie doch das das höchſte ſey, vor der Gemeinde die Predigt nicht erſt durch das Gedächtniß wieder zu erzeugen, wobei von der urſprünglichen Lebendigkeit immer etwas verloren gehe, ſondern friſch und neu aus der jedesmaligen Kraft und Fülle des Gemüthes zu ſprechen; um ſich dazu geſchickt zu machen, habe er damit angefangen, nur den Schluß der Predigt nicht aufzuſchreiben, und ſo ſtückweiſe rückwärts, wie man ein gewohntes warmes Kleid nur nach und nach ablege, habe er zuletzt auch das Schwierigſte erreicht, den Anfang nicht mehr aufzuſchreiben.

Wer eine einzelne Predigt von Schleiermacher hörte, konnte fürchten, daß er für die Ungebildeteren in der Gemeinde nicht verſtändlich, nicht populär genug ſey. Aber bei fortgeſetztem Hören im Zuſammenhange verging die Furcht ganz. Er muthete ſeinen Zuhörern viel zu, aber doch eigentlich nicht mehr, als Vertrautheit mit der Schrift und Aufmerkſamkeit. Da er nun dieſe auch in den weniger Gebildeten zu feſſeln wußte durch die Friſche und geiſtige Lebendigkeit ſeines Vortrags, durch die ſtete Beziehung

auch der tiefſten chriſtlichen Ideen auf das praktiſche Leben, und den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche, des Hauſes, des Vaterlandes, — ſo erklärt ſich, wie ſein kirchliches Auditorium zwar meiſt aus den Gebildeteren beſtand, aber auch geringere Leute ſelbſt aus andern Gemeinden ſah man regelmäßig ſeine Kirche beſuchen und aufmerkſam zuhören. Ich glaube, daß dieſer Theil ſeines Auditoriums je länger je mehr zunahm, da, wie er in ſeiner ganzen Theologie lebendig fortſchritt, ſo auch in ſeiner Predigtweiſe von Jahr zu Jahr bei ſteter Erfahrung und Erweiterung ſeines inneren Lebens chriſtliche Einfachheit und Innigkeit immer mehr zunahm.

Die Predigt war allerdings für Schleiermacher der Hauptort ſeiner Wirkſamkeit in der Gemeinde; aber wie er gewohnt war, alles, was zu einem beſtimmten Kreiſe von Thätigkeit gehörte, zuſammenzufaſſen, ſo war er auch auf alles, was im Weſen des Gemeindelebens lag, mit gleicher Liebe und Treue bedacht. Noch ehe das Bedürfniß liturgiſcher Reformen im Gottesdienſte allgemeiner zur Sprache kam, ſuchte er in ſeiner Gemeinde das liturgiſche Bedürfniß zu wecken und zu befriedigen, ſo gut er ohne eine allgemeinere Reform in der ganzen evangel. Kirche in ſeinem Kreiſe konnte. Da er Geſang und Predigt als ein lebendiges Ganzes betrachtete, das damals eingeführte Geſangbuch aber der Anordnung eines ſolchen Ganzen zum Theile hinderlich war, traf er die Einrichtung, wenigſtens für jeden Morgengottesdienſt beſondere Geſänge drucken zu laſſen, die er aus dem reichen Liederſchatze unſrer Kirche, dem älteren und neueren, ſinnig und ſchicklich auswählte. So wurde ſeine Gemeinde nach und nach mit den ſchönſten Liedern bekannt, und er ſelbſt geübt und geſchickt, an dem Werke eines neuen Geſangbuches, welches dem gegenwärtigen Zuſtande der chriſtlichen Bildung angemeſſen ſey, leitenden Antheil zu nehmen. Es iſt bekannt, wie er einer der Hauptarbeiter des neuen berliner Geſangbuches geworden

ist. Seine Vertheidigung desselben a) zeugt von der Klarheit, Bestimmtheit und Erfahrung seines Geistes auch auf diesem Gebiete.

Von seiner katechetischen Art im Religionsunterrichte der Jugend habe ich keine unmittelbare Erfahrung. Ich weiß nur, daß sein Confirmandenunterricht besonders in den höheren Ständen sehr beliebt und gesucht war, und daß die Jünglinge und Jungfrauen, die er vorbereitete und einsegnete, mit besonderer Innigkeit und Treue an ihm hingen. Dieß wäre undenkbar, wenn er nicht auch auf diesem Gebiete eine bedeutende Gabe gehabt hätte, die jugendlichen Gemüther für das Evangelium zu erwärmen und geistig zu beleben. Die Gemeinde der Jugend, die er sich so bildete, war, wie mir schien, zugleich der Hauptkreis für seine Seelsorge. Er entzog sich diesem wesentlichen Theile seines Predigtamtes nicht. Aber es lag mehr in der ganzen Art seiner Stellung, zum Theil auch in seiner persönlichen Eigenthümlichkeit, daß er sich als Seelsorger mehr aufsuchen ließ von denen, die Herz und Vertrauen zu ihm hatten, als daß er sie aufgesucht hätte. Was er auf dieser Seite seines geistlichen Amtes etwa von Wirksamkeit einbüßte, das ersetzte er im hohen Grade durch die stets rege Theilnahme an den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Schleiermacher betrachtete die einzelne Gemeinde als einen lebendig organischen Theil der kirchlichen Gesammtheit, unzertrennlich von dieser in Gesundheit und Krankheit. Seine reformatorische Thätigkeit richtete sich sehr früh schon auf die Bedürfnisse und Zustände des gesammten kirchlichen Lebens. Das erste, was er in dieser Hinsicht bekannt machte, sind zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den

a) Ueber das berliner Gesangbuch. Ein Schreiben an Herrn Bischof Dr. Ritschl in Stettin 1830.

preußischen Staat 1801. Diese Schrift schrieb er in derselben Zeit, als er sein tiefsinniges Werk über die Kritik der Sittenlehre geschrieben hatte, — sie ist ohne seinen Namen erschienen, aber mit dem Gepräge seines Geistes. In dem ersten Gutachten über die Trennung beider protestant. Kirchen tritt schon mit aller Klarheit und Bestimmtheit die kirchliche Lebensfrage seines Geistes, die Union, hervor. Er zeigt die Nachtheile der bisherigen Trennung, wie sie in Beziehung auf das religiöse Interesse auf der einen Seite Aberglauben, auf der andern Seite Gleichgültigkeit auch gegen das Wesentliche der Religion nähre, sodann aber auch auf die allgemeine Moralität und wahre Cultur nachtheilig einwirke, endlich aber auch für den Staat und die Schule als ein Uebel erscheine, dem es Zeit sey abzuhelfen. Dieß alles ist mit eben so viel Wahrheit lebendiger Erfahrungen, als mit Geist und Witz ausgeführt. Aber Schleiermacher begnügte sich nicht, über das Uebel zu klagen, er zeigte schon damals neben der Nothwendigkeit der Union auch die rechte Art ihrer Ausführung; er verlangte, daß die Kirchengemeinschaft hergestellt werde, ohne die Unterschiede im Lehrbegriffe und die Abweichungen im Rituale anzutasten, und daß diese Wiederherstellung erfolgen müsse, ohne irgend Jemand in der Freiheit seines Glaubens und seines Thuns zu beschränken. Schon damals wies er darauf hin, wie in der Brüdergemeinde diese Idee der Union auf eine befriedigende Weise realisirt sey. Das zweite Gutachten erörtert die Mittel, dem Verfalle der Religion vorzubeugen. Voll der lebendigsten und wahrsten Schilderungen der Verderbnisse, Uebelstände und Mißverhältnisse sowohl in der Anordnung und Verwaltung des öffentlichen Gottesdienstes, als in der Beschaffenheit und dem Zustande des geistlichen Standes, enthält es zugleich eine Menge von reformatorischen Winken und Vorschlägen, welche bei dem Umschwunge des kirchlichen Lebens seit 1814 zum Theile realisirt, zum Theile von neuem ange-

regt und ausführlicher besprochen worden sind. Ich weiß nicht, welchen Eindruck diese beiden Gutachten zu ihrer Zeit gemacht haben, gewiß nur einen sehr vorbereitenden. Aber sie enthalten schon alle die Ideen, zum Theil schon ausgeführt, zum Theil im Keime, welche Schleiermacher zehn Jahre später anfing auf eine kräftigere und vollständigere Art zu verbreiten und herrschend zu machen. — Nur eine kurze Zeit war ihm vergönnt, an dem allgemeinen Kirchenregiment in einem höheren geistlichen Staatsamte Theil zu nehmen; es war die Zeit der Regeneration des preuß. Staates, wo die geistesgewaltigen Minister von Stein und W. von Humboldt darauf aus waren, überall die Tüchtigsten an die Spitze zu stellen, wo es denn nicht fehlen konnte, daß auch Schleiermacher an seinen Platz kam. Ich weiß nicht, in welcher Art und welchem Umfange er damals für die Reformen der Kirche wirksam gewesen ist. Aber das weiß ich, daß er gern zurücktrat, als späterhin die lästige Schärfe und Entschiedenheit seines Geistes mehr nur Widerstand als Eingang fand. Seitdem beschränkte er sich, theils als Schriftsteller, theils als frei gewählter Präsident der berliner Synode nach Kräften dazu beizutragen, daß die besonders seit dem Jahre 1814 allerhöchsten Ortes selbst angeregte Reform des öffentlichen Gottesdienstes und der Verfassung der Kirche, sammt der Union auf den rechten Grund und Weg geführt würde. Aus dieser Zeit ist die Reihe seiner meist polemischen Gelegenheitsschriften über die kirchlichen Angelegenheiten, die mit dem berühmten Glückwünschungsschreiben an die hochwürdigen Mitglieder der von Sr. Majestät dem Könige von Preußen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission 1814 beginnt. Die Anonymität dieser Schrift hinderte nicht, den Verfasser augenblicklich zu erkennen, so sehr trägt sie das volle Gepräge seines Geistes. Mehr eine Condolenz und Warnung, als ein Glückwunsch, nicht ohne eine ge-

wisse Ironie, wurde sie doch von der Commission mehr als gut aufgenommen. Fast möchte man sagen, keine von den Schriften Schleiermachers habe so sehr unmittelbar ihren Zweck erreicht. Die Commission ging mit edler Selbstverleugnung in die Ideen Schleiermachers ein; statt neue liturgische Formen eilfertig aufzustellen, trug sie darauf an, der Kirche zuvor eine Verfassung zu geben, wodurch es möglich werde, die Reform von Innen heraus zu einem Gesammtwillen der Kirche zu gestalten. Es gehört zu dem unvergänglichen Ruhme des Königes von Preußen, daß er auf diese Idee mit allem Interesse seines christlichen Gemüthes und aller Kraft des königlichen Willens einging. Zwar die neue Liturgie für die Hof- und Garnisongemeinde zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin, welche im Jahr 1816 erschien, war auch durch die Art, wie sie eingeführt wurde, wenig geeignet, zu einer richtigen Einleitung einer umfassenden wahren Reform Hoffnung zu erregen. Schleiermacher, wie ein Wächter auf der Zinne der Kirche, aufmerksam auf jede Erscheinung und Richtung am kirchlichen Horizont, unterließ nicht, dießmal mit Nennung seines Namens, mit Freimüthigkeit, aber im milden Tone, in der Schrift über die neue Liturgie für die Hof- und Garnisongemeinde zu Potsdam 1816, die neue Liturgie der Kritik zu unterwerfen, und am Schlusse von Neuem darauf aufmerksam zu machen, „daß nur durch eine wohlgeordnete Synodalverfassung der Kirche ein gesetzmäßiges Zusammenwirken zur Reform des Gottesdienstes gewonnen werden könne, daß weder die Willkür des Einzelnen bei den heiligen Angelegenheiten des öffentlichen Dienstes wild umherschweifen kann, noch auch den Gleichgesinnten, die sich gern aneinanderschlössen, ein fruchtbarer und anerkannter Vereinigungspunct fehlt, oder der erfahrene und ausgezeichnete des stillen unmittelbaren Einflusses entbehrt, den er ausüben sollte.“ — Als nun zur Jubelfeier der Reformation 1817 der König durch ruhm-

würdiges Beispiel und treffliche Anordnung die Union beider evangelischen Kirchen einleitete, ja recht eigentlich stiftete, und bereits im Frühjahre 1817 die amtliche Bekanntmachung über die Bildung der Presbyterien, und die Vereinigung der protestantischen Geistlichkeit in Kreis- Provinzial- und Reichssynoden erfolgte, — da glich der Freude Schleiermachers über das anfangende Gelingen seiner schönsten und liebsten Wünsche, nur der Eifer, womit er das neue Werk durch Rath und That, mit Liebe und Ernst zu fördern und zu schützen suchte. Seine Ideen hatten unterdessen in weiteren Kreisen Eingang und Schutz gefunden; mehrere, besonders jüngere Geistliche waren als Mitarbeiter und Mitberather an dem heiligen Werke aufgetreten. Schleiermacher erkannte dieß mit Dank und Bescheidenheit gern an; neidlos freute er sich, weder der Einzige noch der äußerlich Bedeutendste zu seyn. Um aber die Gleichgesinnten durch Mittheilung und Besprechung seiner Ansichten und Rathschläge über Einzelnes in jener amtlichen Bekanntmachung zu einem besonnenen und einstimmigen Wirken auf den nächst bevorstehenden Synoden zu vereinigen, ging er schnell voran und schrieb schon im Sommer 1817 die Bemerkungen über die für die protestantische Kirche des preußischen Staates einzurichtende Synodalverfassung. — Als bald darauf die berliner Synode zusammentrat, und ihn ehrenvoll zum Präsidenten wählte, verwaltete er dieses Amt mit einem Eifer, einer Geschicklichkeit, Geduld und Liebe, daß auch diejenigen, die ihn bisher mehr gefürchtet und mißtrauisch gegen ihn gewesen waren, anfingen ihm Liebe und Vertrauen zu schenken, so daß das Werk der Synode unter seiner Leitung durch immer lebendigere Zusammenstimmung ihrer Mitglieder sichtbar gedieh. Die Union und die neue Verfassung der Kirche schienen damals unzertrennlich, die eine die nothwendige Hülfe der andern. So war das erste Lebenszeichen der Synode die amtliche Erklärung derselben

über die am 30ſten October von ihr zu haltende Abendmahlsfeier. Schleiermacher war ihr Verfaſſer. Er ſtellt darin auf eine kurze und populäre, milde und ernſte Art die Union dar, als eine rein kirchliche Friedensſtiftung, ohne alle unnütze, ja zu neuen Spaltungen führende dogmatiſche Ausgleichung, bezeugt durch einen neuen gemeinſchaftlichen Ritus im Abendmahle.

Ueberzeugender konnte nichts ſeyn, als dieſe einfache Erklärung, und wer in ihrem Sinne an jenem erſten unirten Abendmahle ſämmtlicher proteſt. Geiſtlichen der Hauptſtadt Theil genommen, dem wird erinnerlich ſeyn, wie jene erhebende heilige Handlung unter dem belebenden Gedächtniſſe an den noch ungetheilten Anfang der Reformation weſentlich dazu beitrug, die Ueberzeugung von der Wahrheit und Reinheit gerade dieſer Art der Union zu befeſtigen und zu vollenden. Widerſpruch und Mißdeutung waren kaum zu erwarten, am wenigſten von Theologen, welche die Geſchichte der bisherigen Spaltungen und Unionsverſuche kennen mußten. Als daher, während in Berlin alles in guter Geſundheit und ſtarkem edlen Glauben ſich der ſchönen Hoffnung hingab, das ſo angefangene Werk werde fröhlich gedeihen, Dr. Ammons Prüfung der harmſiſchen Sätze, als eine bittere Arznei für die Glaubensſchwäche der Zeit erſchien, und was wir für geſund hielten krank ſchalt, und das mit aller Andacht gefeierte Mahl mit allerlei tuſchelnden Verläumdungen und unedlem Spott entehrte, — da zuckte es in Jedem, ich weiß nicht, ob mehr vor Zorn oder Mitleid. Bei genauer Ueberlegung aber ſchien um der Sache willen unmöglich, die Angriffe eines ſo einflußreichen und berühmten Theologen auf das noch junge zarte Werk der Union ungerügt zu laſſen. Alle ſahen auf Schleiermacher, als den natürlichen Verfechter, und er war nicht der Mann, der, wo es der Sache galt, ſich lange ſuchen ließ. Seine Feder war bereits geſpitzt, er tauchte ſie in den edlen Zorn, den die

ammon'sche Schrift in ihm erregt hatte und so erschien schon im Febr. 1818 sein Sendschreiben an den Herrn Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der harmsischen Sätze. Wie man auch über den polemischen Ton dieser Schrift urtheilen mag, es kann seyn, daß etwas mehr Milde und Gutmüthigkeit vielleicht den Gegner mehr gewonnen, als überwunden hätte, aber es war Schleiermacher nach seiner ganzen Art unmöglich, dem Bittern Süßes entgegenzusetzen; er curirte in solchen Fällen gern homöopathisch, und wie Ammon mit Witz herausgefordert hatte, so war natürlich, daß Schleiermacher ihn mit Witz und zwar bittersalzigem bediente. Das aber kann ich, der ich gerade damals Schleiermacher viel sah, bezeugen, daß, obwohl er sich selbst sonst wohl scherzhaft einen gewissen polemischen Kitzel zuschrieb, ihn bei dieser Schrift rein der Eifer für die Sache antrieb und leitete. Wenn er dabei die Person traf, so war das unvermeidlich, weil es darauf anzukommen schien, dem Gegner das persönliche Recht zum Angriffe zu nichte und ihm dieß fühlbar zu machen. Ich sage das nicht, um den noch lebenden Gegner zu verletzen, sondern um den historischen Zusammenhang aus meinen Erinnerungen so vollständig als möglich mitzutheilen und den Freund gegen falsche Beschuldigungen Unkundiger, die ich auch wohl später noch gehört habe, in Schutz zu nehmen.

Allein dieß war nicht der letzte Kampf, den der rüstige Streiter für das Werk der Union und Verfassung der Kirche zu bestehen hatte; ungleich schwierigere standen bevor. Es dauerte nicht lange, so umdüsterte sich der kirchliche Horizont auf eine höchst bedenkliche Weise. Den Staatsmännern aus der alten Zeit war die Entwicklung einer freieren Verfassung und bedeutsameren Stellung der Kirche von Anfang an lästig; der Verdacht eines neuen hierarchischen Uebergewichts wurde erst heimlich, bald auch laut geäußert. Mißgriffe, Uebertreibungen, Nachlässigkeit und Uebere-

lung von Seiten der Theologen gaben dem Vorwurfe ein scheinbares Recht, daß die Zeit für eine lebendigere Verfassung der Kirche weder ruhig noch reif genug sey. Und wie besonders seit dem Jahre 1819 auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens theils Frevel, theils Unbesonnenheit, revolutionärer Schwindel und die Phantasterei des flachen Liberalismus eine nothwendige Reaction hervorriefen, und wehrende Aengstlichkeit und Furcht vor jeder freien lebendigeren Regung fast zur Pflicht der Vorsicht und Umsicht zu gehören schien, so konnte nicht fehlen, daß man allmählich auch auf dem kirchlichen Gebiete lieber inne zu halten und stille zu stehen, als die angefangene Bewegung fortzusetzen für gut fand. Es ist nicht der Ort und mir auch nicht möglich, die einzelnen Momente der Reaction in kirchlichen Sachen, wie sie auf und aus einander gefolgt sind, darzustellen und zu beurtheilen. Genug, die Erscheinung der neuen preußischen Liturgie und Agende war der Anfang und das Signal einer neuen, zum Theil entgegengesetzten Richtung, hemmend zugleich — wenigstens im nächsten Erfolge — sowohl die Union, als die Verfassung der Kirche. Weder den Inhalt, noch die Form der neuen liturgischen Anordnungen konnte Schleiermacher nach den Grundsätzen seiner praktischen Theologie gutheißen. Er wäre seinem innersten Wesen untreu geworden, wenn er zugestimmt hätte, und es lag sowohl in der Mächtigkeit seines Geistes als in der bisherigen Stellung, die er eingenommen hatte, daß er an die Spitze der Opposition trat. Seine pseudonymische Schrift über das liturgische Recht evangelischer Landesherrn, ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus 1824 griff die entgegengesetzte Richtung in der Wurzel an, und regte den in der Zeit der Gleichgültigkeit unter den Theologen fast entschlafenen und nur in den Schulen der Rechtsgelehrten kümmerlich und geistlos fortgeschleppten Streit über die Rechtsprincipien in dem Verhältnisse zwischen Kirche und

Staat so sehr von neuem auf, daß seitdem auch auf diesem Gebiete unter Theologen und Juristen ein lebhafterer Verkehr und Kampf der verschiedenen Richtungen und Meinungen entstanden ist. — Scheinbar ist der edle Held erlegen. Die entgegengesetzte Richtung ist in der Praxis herrschend geworden. Aber daß sie dieß ich möchte sagen nur interimistisch ist, und daß ihre Theorie halb aus Schreck über die consequente Ausführung in den betreffenden Schriften von Augusti und andern, halb im Gefühle der Macht der Wahrheit auf der andern Seite sich immermehr modifizirt, nachläßt und nachgibt, bis vielleicht ein Punct getroffen ist, wo die gerechte Mitte liegt, — dieß ist ein Werk des Mannes, der die Opposition so lange und standhaft festgehalten und geführt hat, bis von der andern Seite so viel nachgegeben war, daß er ohne Verletzung der Wahrheit und der Liebe wenigstens den Waffenstillstand nicht länger glaubte aufhalten zu dürfen. Ich kenne die einzelnen Momente der Verhandlungen über die Agende seit dem Jahre 1827, wo ich mein Vaterland verließ, zu wenig, um die inneren Motive Schleiermachers bei der bedingten Annahme der Agende beurtheilen zu können. Aber das weiß ich, daß er nie etwas in den großen Angelegenheiten der Kirche gethan hat wider Wissen und Gewissen, und daß er von dem eitlen Hochmuth und Eigensinn einer absoluten Opposition eben so weit entfernt war, als von der Erbärmlichkeit, um des äußeren Friedens und Gewinnes willen irgend etwas von der Wahrheit und seiner Ueberzeugung aufzugeben. — So hat er zwar das Höchste, was er zum Heile der Kirche aus redlichster Ueberzeugung wünschte und erstritt, nicht erreicht, — den tragischen Schmerz darüber hat er nie verhehlt, — aber er hat durch sein Beispiel, seine Schriften und seine Wirksamkeit die Zeit auf einen Punct geführt, von wo aus sie, wenn die deutsche evangelische Kirche ihr Leben und Heil nicht verkennt, unter günstigeren und ruhigeren Verhältnissen vollenden wird, was die Macht

einer ungünstigen stürmischen Lage der Welt dem edlen Geiste Schleiermachers nur anzufangen erlaubte. Keine große und klare Idee ist je verloren gegangen oder nur ein Phantasiebild und ein frommer Wunsch geblieben, am wenigsten solche, die aus den innersten Bedürfnissen der Menschen und dem Wesen der Sache mit solcher Energie zum Bewußtseyn in der Kirche gebracht sind, wie Schleiermacher gethan hat.

In den letzten Jahren seines Lebens sah sich Schleiermacher unvermuthet mit zwei Männern in einen Streit verwickelt, mit denen er lieber in Frieden geblieben wäre. Die bevorstehende Feier des Jubelfestes der augsburgischen Confession gab den beiden ausgezeichneten Theologen, von Cölln und Schulz in Breslau, Veranlassung, in Beziehung auf einige beunruhigende Zeichen der Zeit gemeinschaftlich eine offene Erklärung und vorläufige Verwahrung über theologische Lehrfreiheit auf den evangel. Universitäten und deren Beschränkung durch symbol. Bücher, — herauszugeben, für den Fall, daß man daran denken sollte, eine neue Verpflichtung auf das augsburg. Bekenntniß einzuführen. Indem sie die augsburg. Confession für nicht mehr geeignet erklärten, die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre in der evangel. Kirche darzustellen, wiesen sie auf eine bessere Zukunft hin, wo es bei größerer Uebereinstimmung und allgemeinerer Verbreitung richtiger Einsichten möglich und rathsam seyn werde, ein neues, gültigeres Bekenntniß aufzustellen. Schleiermacher, indem er sich mit diesen Männern in der Behauptung der protest. Lehrfreiheit gegen jede Art von Beschränkung völlig eins wußte, richtete an sie ein Sendschreiben a), worin er theils die Furcht vor neuen Verpflichtungen auf die symbolischen Bücher für wenig gegründet erklärte, indem er das völlig Unpraktische, Nutzlose und eben deßhalb auch Unwahr-

a) In den Studien und Kritiken v. J. 1831 Heft 1.

ſcheinliche ſolcher Verpflichtungen nachwies, theils ſelbſt gegen den Wunſch proteſtirte, daß irgendwann an die Stelle der veralteten Bekenntnißſchriften neue treten möchten. Betrachtet man dieß Sendſchreiben im Zuſammenhange mit dem, was Schleiermacher ſonſt über das Weſen der proteſt. Symbole (in dem Reformationsalmanach v. J. 1819) geſchrieben hatte, ſo konnte man wohl an einigen Spitzen, die er nach ſeiner Art ſorglos hervorſtechen ließ, Anſtoß nehmen, aber unverkennbar war in dem ganzen Sendſchreiben herrſchend der Ton der Beruhigung, Beſänftigung und Ermuthigung. Die verfänglichſte Stelle aber iſt die, wo er, um zu zeigen, wie ganz und gar unthunlich es ſey, etwa durch orthodoxe Lehrformulare und Liturgieen die Ausſcheidung oder Bekehrung der Rationaliſten zu bewirken, darauf aufmerkſam macht, daß ſich wohl mancher auch bei abweichender Anſicht entſchließen könne, die vorgeſchriebenen liturgiſchen und andern Formeln anzunehmen und zu gebrauchen, — nämlich in ſeinem Sinne und Verſtande, ohne daß man in jedem Falle unbedingt ſagen könne, es ſey dieß ein Mangel an Treu' und Glauben, oder reservatio mentalis. Es war vorauszuſehen, daß dieſe Aeußerung, obwohl ſie im Zuſammenhange des Ganzen ſich ſelbſt auslegte als eine mehr wohlwollende, entſchuldigende, als ſittlich ſtrenge Beurtheilung einer ganzen Reihe von Fällen, welche namentlich in der liturgiſchen Praxis nicht ſelten vorkommen, vielfach mißverſtanden und gemißdeutet werden würde. Daß die evangeliſche Kirchenzeitung lieblos genug war, ihn deßhalb der Heuchelei und Larheit, ja des Jeſuitismus zu zeihen, befremdete ihn nicht, und wie er ſelbſt ſagt, er überließ dieſe ſtillſchweigend ihrem erfreulichen Funde, aber daß jene beiden Männer auch nöthig fanden, ihn in ihrem zweifachen Antwortſchreiben deßhalb zur Verantwortung zu ziehen, das that ihm weh. Er hat nicht unterlaſſen, ſich darüber und über einiges andere, was man ihm als Widerſpruch zwiſchen dem frü-

heren und ſpäteren Schleiermacher vorwarf, in der Vorrede zu ſeinen Predigten in Bezug auf die Feyer der Uebergabe der augsburg. Confeſſion 1831 zu verantworten. Man ſieht ihm dabei den Schmerz an, es zu müſſen. Ich will nicht alle Schuld an dem Mißverſtändniſſe von ihm abwälzen; aber ſeine Verantwortung iſt genügend für den, der Schleiermacher als einen eben ſo entſchiedenen Feind aller Heuchelei und Zweideutigkeit, als der Knechtſchaft des Buchſtabens kennt. Ich kann nicht alle ſeine Aeußerungen über die gegenwärtige Bedeutung der Symbole gut heißen, aber ich theile mit ihm die frohe Ausſicht auf einen Zuſtand der Kirche, wo die wahre Einheit und Gemeinſchaft der Lehre in voller Freiheit vorhanden und lebendig ſeyn wird. In Beziehung aber auf den eigentlichen Standpunct kann ich nur zugeben, daß er nicht vorſichtig genug die beiden Fälle, nämlich den des ſchon Vorhanden- und im Gebrauchſeyns ſymboliſcher Bücher und liturgiſcher Formeln, und den der neuen Aufſtellung derſelben zu allgemeinem Gebrauche, ſo wie die Momente der Reformation und Revolution nicht genug unterſchieden und nach ihrer Verſchiedenheit beurtheilt hat.

Es iſt mir unmöglich von Schleiermachers theologiſchem Charakter und Verdienſte zu ſprechen, ohne mir der ganzen liebenswürdigen und großartigen Perſönlichkeit des Mannes bewußt zu werden. Ich lernte ſeine Theologie mit ſeiner Perſönlichkeit zugleich kennen und lieben; die eine hat die andere in ihm getragen und verklärt, und wie mir, iſt es gewiß mehreren gegangen, die ihm näher ſtanden, daß einem die eine durch die andere verſtändlich und lieb wurde. Wenn ich noch verſuche, aus dem Bilde, welches mir von ſeiner Perſönlichkeit geblieben iſt, einige Hauptzüge darzuſtellen, ſo weiß ich wohl, daß mir zu einem Portrait, wie es ſeiner würdig wäre, die Kunſt fehlt, aber

weder die Liebe noch die Wahrheit, um den Eindruck treu zu schildern, den er in einem mehrjährigen näheren Umgange auf mich gemacht hat.

Ich sah ihn zum ersten Male im Frühjahre 1816. Den Augenblick werde ich nie vergessen. Ich hatte mich ihm einige Monate vorher brieflich genähert, und war besonders auf seine Ermunterung nach Berlin gegangen, um mich bei der theologischen Facultät daselbst zu habilitiren. Wie sein Brief mehr freundlichen Ernst, als herzliche Wärme aussprach, so fand ich ihn auch bei der ersten mündlichen Begegnung. Die scheue ängstliche Ehrfurcht, womit ich zu ihm gekommen war, wich erst allmählich einem andern Gefühle; ja sie wurde anfangs durch die Bewunderung, welche die unmittelbare Gegenwart seines gewaltigen Geistes in Blick und Rede in mir erregte, nur vermehrt. Aber es war gerade damals am wenigsten meine Schuld, daß jene Aengstlichkeit und Scheu sich in mir allmählich verlor, und einer immer herzlicheren und vertraulicheren Verehrung wich. Wer sich das Herz faßte, ihn zu suchen, dem kam er sehr bald herzlich entgegen; und es war dann nicht bloß die heitere und scherzhafte Art des geselligen Umganges, wodurch er die drückende Macht seines Geistes milderte, sondern es war eben das liebevolle Gemüth, welches einfach und natürlich sich jedem öffnete, dem er Ursache hatte Vertrauen zu schenken. Er ließ es dann nicht mehr bloß an sich kommen, sondern kam ermuthigend und vertraulich entgegen, und zog an sich alles, was der Liebe zu ihm empfänglich und bedürftig war. Ich kann der liebevollen Art, mit der er mich immer näher an sich heranzog, mir immer größeres Vertrauen schenkte, mich aufmunterte und tröstete, — nie anders als mit der dankbarsten Rührung gedenken. Seine Liebe war keine weichliche Milde mit stets offener liebkosender Rede, sondern ein ernstes, zusammengehaltenes Feuer, welches das fremde Gemüth nicht bloß magnetisch sanft durchzog, sondern auch wie ein elektrischer Schlag

erſchütterte, —" aber auch ſo für den Lebenskräftigen immer ein erfriſchender Reiz war." — Wer ihn in dieſer Art nicht verſtand und ertrug, der konnte ſich leicht mitten in der Annäherung abgeſtoßen fühlen, und es iſt Manchen ſo gegangen, die eine weichlichere Art von Freundſchaft gewohnt waren. Aber es iſt vollkommen wahr, was er in den Monologen ſagt: „Die ſind mir ſicher, die wirklich mich, mein inneres Weſen lieben wollen, und feſt umſchlingt ſie das Gemüth und wird ſie nimmer laſſen. Sie haben mich erkannt, ſie ſchauen den Geiſt und die ihn einmal lieben, wie er iſt, die müſſen ihn immer treuer und immer inniger lieben, je mehr er ſich vor ihnen entwickelt und immer feſter geſtaltet. Dieſer Habe bin ich ſo gewiß als meines Seyns; auch habe ich keinen noch verloren, der mir je in Liebe theuer ward." — Ich bin nicht der Einzige, der ſeine Treue und Ausdauer in der Freundſchaft zu rühmen weiß. Die ihm noch näher ſtanden und länger mit ihm verbunden waren, werden ihm noch ſtärkeres Zeugniß geben, daß er zu den treueſten Menſchen gehörte, und daß er ſich auf die edle Kunſt verſtand, auch unter Verſtimmungen und Mißverhältniſſen den Freund feſt und warm zu halten. — Es iſt eine gewöhnliche Rede, daß mit den Jahren die Kunſt und Neigung zu neuen Freundſchaften abnimmt; die friſche Jugend, ſagt man, ſey das Alter, Freundſchaft zu ſtiften; die ſpäteren kälteren mehr iſolirenden Jahre ſeyen dazu um ſo weniger geeignet, da die Altersgenoſſen immer ſeltener werden. Schleiermacher blieb auch in dieſer Hinſicht jung und friſch, er iſolirte ſich nie. Die Freunde der Jugend waren nur der Stamm des in ihm nie erſterbenden Baumes der Freundſchaft, der auch in den ſpäteſten Jahren neue Zweige trieb. Er verſtand es, auch die Ungleichheit der Jahre und des Geiſtes durch die jugendliche Friſche und Heiterkeit ſeiner Liebe aufzuheben.

Es kann fremden Ohren und denen, die nach dem Scheine richten, parador klingen, aber es iſt vollkommen

wahr, wenn ich sage, daß auf dem tiefsten Grunde seines Geistes, von Ursprung an und je länger je reiner und milder, die Liebe waltete, und daß selbst die Schärfe seines Geistes, der stechende Witz, die bittere Rede, womit er kämpfte und verwundete, nie im Stande waren, den Liebesgrund seines Herzens zu überwältigen. Ich kenne Niemanden, der eine so großartige Toleranz, ein so umfassendes Herz besaß, die verschiedensten Stufen und Richtungen des Geistes liebevoll zu beurtheilen und zu tragen. Bei aller Entschiedenheit und Geschlossenheit seiner Denkweise wußte er doch überall das Gute in Andern neidlos und harmlos aufzufinden und anzuerkennen. Er war, als ich in Berlin mit ihm lebte, derjenige, der trotz aller Verkennung von allen am meisten bereit war, so unter seinen kirchlichen wie akademischen Amtsgenossen, wo er irgend etwas Tüchtiges fand, dieß liebevoll anzuerkennen und zu preisen. Und ich erinnere mich mehr als einmal, daß er Jüngere zurechtwies, wenn ihnen ein übermüthiges, intolerantes Urtheil über Andere entfiel. „Laßt mir, sprach er, den Mann in Ehren, der ist in seiner Art tüchtig und verdienstvoll!"

Er hatte nie Ursache, sich vor irgend einem Gegner zu fürchten. Er hat es auch nie gethan. Es fehlte ihm nie an Gegnern, und eben so wenig an der Lust zum Streite. War er nur persönlich angegriffen, ohne daß es zugleich einer wichtigen Sache galt, die er vertrat, so vertheidigte er sich nie. Er strafte durch Schweigen. Zu den gewöhnlichen gelehrten Streitigkeiten hatte er weder Zeit noch egoistische Reizbarkeit genug. Aber, wenn er die Wahrheit, das Heil der Kirche, des Staates gefährdet sah, und den Feind für bedeutend genug hielt, so zögerte er nie; schwächliche Toleranz war ihm dann eben so fern, als Schonung seiner Zeit und Ruhe. In der Regel der erste auf dem Kampfplatze, griff er den Gegner mit aller Macht, aller Kunst und allem Rechte eines ehrlichen Krieges an. Die Ironie, den bittern Witz hielt er im Streite für erlaubt,

ja nothwendig. Er sah nicht ein, warum er die ihm von Natur verliehene Waffe nicht gebrauchen sollte, und war der Meinung, daß, wenn der Gegner mit Eigendünkel hervorgetreten war, nichts wirksamer sey, ihm das heilsame Gefühl seiner Nichtigkeit aufzunöthigen, als die Geissel des stechenden Witzes. Er hatte eine gewisse Freude am Witze, einen Naturtrieb dazu. Aber er hielt mitten im erheiternden Gebrauche dieser Waffe ernsthaft und scharf die Sache selbst im Auge, die er zu vertheidigen hatte. Er übte die Polemik als eine sittliche Pflicht und Kunst, wozu er sich durch die Natur seines Geistes und die Liebe zur Sache innerlich berufen fühlte. Hatte er die Nothwendigkeit eines Streites erkannt, so warf er sich mit der ganzen Macht seiner Persönlichkeit der des Gegners entgegen. Das Persönliche in seiner polemischen Darstellung diente oft nur zur dramatischen Belebung, weit mehr aber ist es der natürliche Ausdruck seiner herzlichen Theilnahme an der Sache, von der er aufs innigste durchdrungen war. Seine Art zu streiten war weder ihm, noch dem Gegner bequem. Er machte Ernst und ging bis aufs Blut. Er wußte voraus, daß er sich üble Nachrede, Feindschaft, Zorn, Rache von hier und dort zuziehen würde; es that ihm dieß leid, — aber um der Sache willen übernahm er das bei der gewöhnlichen Art der Menschen Unvermeidliche gern. Seine Tapferkeit war in solchen Fällen größer, als seine Klugheit. Wie klug er auch war, die Klugheit der Bequemen und Feigen hat er immer verschmäht.

Es werden zu aller Zeit immer nur wenige seyn, welche so viel arbeiten, wirken und schaffen, wie Schleiermacher. Die natürliche Schnelligkeit und Sicherheit seines Geistes erklärt viel. Was er zum Druck schrieb, war vorher so wohl überlegt und fertig, auch in der Form, daß, da er immer zugleich Meister der Rede war, er nie auszustreichen brauchte. Keine seiner Predigten, keine seiner Vorlesungen kostete ihm mehr, als die Zeit einer gründlichen Meditation.

Ein kleines Zettelchen genügte ihm selbst in Vorlesungen, wie die Geschichte der Philosophie. So sparte er in jeder Arbeit durch seine Virtuositäten Zeit und Lust für neuen geistigen Erwerb und neue Arbeit. Dabei war er sehr haushälterisch mit der Zeit, und hatte dadurch Zeit zu Allem, was sein vielumfassender Beruf von ihm forderte. Ich habe ihn wohl in den letzteren Jahren klagen hören, daß er nicht mehr alles zu Stande bringen könne, was er wolle. Aber gerade der Fleißigste und Schaffendste klagt darüber am meisten, und die materielle Kraft, welche auch dazu gehört, wächst nicht mit den Jahren. Schleiermacher hatte überhaupt nur über ein geringes Capital leiblicher Kräfte zu gebieten. Sein Körper war von Natur zart und schwach, — wenigstens in den Jahren, wo ich mit ihm lebte, — auch kränklich. Aber wie beherrschte er ihn, und wußte ihn auch in kranken Zuständen zu zwingen, seinem Geiste zu dienen! Arbeiten und Reisen, amtliche Thätigkeit und geselliges Leben, — sein Körper mußte zu allem ausreichen und gehorchen. Auf Fußreisen war er immer voran, am Abend der Späteste zur Ruhe, am Morgen der Früheste zur Reise. Ich weiß, daß er von Magenkrämpfen heimgesucht predigte und Vorlesungen hielt, und Niemand merkte es. Ich habe es öfter erlebt, daß er bis spät Abends in Gesellschaft, die ihm nicht leicht zu lang dauerte, der Heiterste, Belebteste, — am andern Morgen mit gleicher Frische, oft schon um 6 Uhr, Vorlesungen hielt, oder predigte. — Diese sokratische Herrschaft und Gewalt des Geistes über den Leib gehörte zu seinem innersten Wesen, und sicherte ihm im Alter die frische Jugend, mit der er „lächelnd schwinden sah der Augen Licht und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken," — mit der er bis zum letzten Athemzuge lebendigen Antheil nahm, so an der ernsten Arbeit wie an der heitern Lust des Lebens. — Von der wunderlichen Rede, die sich kürzlich hat hören lassen [a]), „daß wer ihn in den drei

a) Außerordentl. Beilage zur allgem. Zeitung Nr. 77. 1834.

letztern Jahren seines Lebens zu beobachten Gelegenheit gehabt habe, eine oft in ihm hervorquellende Wehmuth werde bezeugen können, ein Unterliegen, eine Unmacht, gegen den Schmerz anzukämpfen, die Mitleid erregte," — von dieser apokryphischen mitleidigen Rede verstehe ich nichts. „Ein häuslicher Unglücksfall, heißt es, gab zu dieser Stimmung die erste Veranlassung her, oder um mich richtiger auszudrücken, der Tod seines einzigen Sohnes riß die Schleusen fort, welche die Gefühle eines, vielleicht wußte er selbst nicht wie, gebrochenen Daseyns noch zurückdämmten. — Schleiermacher predigte seitdem mit einer rührenden Freudigkeit, die Anlagen seiner meisterhaften Vorträge blieben dieselben, aber Ton, Haltung, die Auflösung seiner dialektischen Räthsel waren verändert. Man wollte es nicht glauben, konnte sich aber jeden Sonntag davon überzeugen, daß Schleiermacher die Kanzel nie mehr ohne Thränen verließ," und wie die ungesalzene, zusammenhangslose Rede noch weiter geht und am Ende so toll wird, daß sie einen Mann darstellt, der Aug' und Ohr geschlossen, und die Gemeinde mit Thränen angeflehet habe, nichts zu thun, als zu resigniren, „Aug' und Ohr zu schließen, und der am Ende mit schwärmerischer Zuversicht der unmittelbaren Erscheinung des Erlösers immer näher getreten sey, bis er in des Gottmenschen Leibhaftigkeit, Persönlichkeit, in der ganzen Wirklichkeit, wie ihn Thomas nach der Auferstehung sah, schwelgen konnte." — Welch' ein Unsinn! Was für einen unbekannten, ja unmöglichen Schleiermacher hat dieser wunderliche Träumer gesehen! Der Tod seines einzigen hoffnungsvollen Sohnes erschütterte sein Gemüth aufs gewaltigste. Wie sollte er nicht! Wer aber mitten im ersten Schmerze des Vaterherzens sich so erheben, an das Grab des heißgeliebten Sohnes treten und so gefaßt, so gläubig stark reden konnte, wie Schleiermacher, der hat weder damals noch nachher das Gefühl eines gebrochenen Daseyns haben können. Schleiermacher hatte von Natur ein sehr

tiefes gewaltiges Gefühl, aber eine eben so starke Macht des Geistes, es allezeit zu beherrschen. Mit Thränen im Auge habe ich ihn lange vor dem Tode seines Sohnes die Kanzel verlassen sehen. Aber diese tiefste Aufregung seines religiösen Gefühls gab seiner Rede nur die volle Wärme der Ueberzeugung, nie hat sie ihn gehindert, klar und kräftig zu denken und zu reden. Ich habe ihn nach dem Tode seines geliebten Sohnes zu zwei verschiedenen Malen gesehen, aber beide Male dieselbe christliche σωφροσύνη in ihm gefunden, womit er in früheren Jahren so den körperlichen, wie den geistigen Schmerz zu beherrschen, und seinem Gefühle das rechte Maß anzuweisen wußte.

Schleiermacher hat mit den größten und edelsten Männern gemein, daß auch sein Tod etwas Belebendes hat. Er ist der Abglanz, ja die Verklärung seines Lebens geworden.

Daß, als die Kunde seines Todes erscholl, nicht nur in Berlin, sondern in ganz Deutschland, ja soweit der deutsche Name reicht, alles erschrack und klagte über den großen, unersetzlichen Verlust, daß Freunde und Schüler, Verehrer, Gegner, Fremde, seine Gemeinde in der Kirche und auf der Hochschule, die ganze Stadt, in der er gelebt hatte, der Hof und das Volk wetteiferten, sein Leichenbegängniß glänzend zu verherrlichen, — das ist gewiß kein bloß äußeres Zeugniß seines großen Namens. Es ist viel und schön, aber es ist nicht, was ich meine. Ich meine die innere Geschichte seines Todes. Ich habe gelesen, was die, welche ihm im Leben am nächsten stand, und ihn während seiner letzten Tage keinen Augenblick verließ, mit liebevoller Aufmerksamkeit beobachtet und für vertrautere Freunde niedergeschrieben hat. Was daraus auch für weitere Kreise gehört, ist mir erlaubt mitzutheilen. „Seine Stimmung war während der ganzen Krankheit klare milde Ruhe,

pünctlicher Gehorsam gegen jede Anordnung; nie ein Laut der Klage oder Unzufriedenheit, immer gleich freundlich, geduldig, wenn gleich ernst und nach innen gezogen." „Als er eines Tages durch Opium in Schlummer gebracht, daraus erwachte, rief er die geliebte Gattin an sein Bett und sagte: Ich bin doch eigentlich in einem Zustande, der zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit schwankt, aber in meinem Innern verlebe ich die schönsten Augenblicke, ich muß immer in den tiefsten Speculationen seyn, die aber mit den innigsten religiösen Empfindungen eins sind."

Ich finde hierin eine schöne Verklärung seines Lebens. Der Mann, der sein ganzes Leben hindurch nach der höheren Einheit des Religiösen und Speculativen gerungen hatte, aber bescheiden und vorsichtig sie nicht als Anfang, sondern als Ziel seines Denkens betrachtete, — empfängt sie als Lohn und Weisung in das himmliche Reich in den Augenblicken, wo der äußere Mensch erstirbt, damit der innere frei und rein zum Vollgenusse des ewigen Lebens in Gott erstehe! —

Die letzten Tage und Stunden waren von der Religion durchdrungen und verklärt. Selbst seine Träume waren Reflexe seines religiösen Lebens und Wirkens. „Ich habe so schön geträumt, sagte er einmal, und der Traum hat mir eine ganz eigene wohlthuende Stimmung zurückgelassen. Ich war in einer sehr großen Versammlung, viele Bekannte und Unbekannte, alle sahen auf mich und wollten Religiöses von mir wissen, es war wie eine Belehrung, und ich gab sie so gerne." — Der Kinder, der Freunde liebreich gedenkend und je näher dem großen Augenblicke desto versenkter in der Liebe, als der innersten Quelle seines Wesens, — sprach er: „den Kindern hinterlasse ich den johanneischen Spruch: Liebet Euch unter einander!". „Und ich trage Dir auf, sagte er zu seiner Gattin, alle meine Freunde zu grüßen und ihnen zu sagen, wie herzlich lieb ich sie gehabt habe."

Er war seines Todes bald gewiß geworden; er wünschte noch gern bei den Seinigen zu bleiben; er fühlte, daß er bis zur ewigen Ruhe noch viel Schweres zu überstehen habe; aber er ging gefaßt und ergeben in den heiligen Willen der ewigen Liebe dem letzten Kampfe entgegen.

„Am letzten Morgen stieg sein Leiden sichtbar, er klagte über heftigen inneren Brand, und der erste und letzte Klagelaut drang aus seiner Brust: Ach, Herr, ich leide viel! Auf eine tief ergreifende Art sagte er dann zu den Seinigen: Lieben Kinder, Ihr solltet jetzt alle fortgehen, und mich allein lassen, ich möchte Euch gern den Jammerblick entziehen. — Die vollen Todeszüge stellten sich ein, das Auge schien gebrochen, sein Todeskampf gekämpft. Da legte er die beiden Vorderfinger an das linke Auge, wie er oft that, wenn er tief nachdachte, und fing an zu sprechen: — Wir haben den Versöhnungstod Jesu Christi, seinen Leib und sein Blut. — Während dessen hatte er sich aufgerichtet, seine Züge fingen an sich zu beleben, seine Stimme ward rein und stark, und er sagte mit priesterlicher Feierlichkeit: Seid Ihr Eins mit mir in diesem Glauben? worauf die Seinigen ein lautes Ja antworteten: So laßt uns das Abendmahl nehmen! Aber vom Küster kann keine Rede seyn. Schnell, schnell, es stoße sich keiner an der Form! — Nachdem das Nöthige herbeigeholt, während dessen die Seinigen in feierlicher Stille mit ihm gewartet hatten, fing er an mit immer verklärteren Zügen und Augen, in denen ein wunderbarer, unbeschreiblicher Glanz, ja eine höhere Liebesglut, mit der er die Seinigen anblickte, zurückgekehrt war, einige betende und einleitende Worte zu der heiligen Handlung zu sprechen. — Darauf gab er, indem er Jedem einzeln, auch zuletzt sich selbst die Einsetzungsworte vollständig und laut gesprochen, das Brod und den Wein zuerst den Andern, dann sich selbst, — und sprach: Auf diesen Worten der Schrift verharre ich, sie sind das Fundament meines Glaubens. Nachdem er den Segen gesprochen, wandte sich sein Auge noch einmal mit voller Liebe

zuerst zu seiner Gattin, dann sah er jeden Einzelnen mit durchdringender Innigkeit an, mit den Worten: So in dieser Liebe und Gemeinschaft sind und bleiben wir Eins. Er legte sich auf das Kissen zurück. Noch ruhete die Verklärung auf den Zügen. Nach einigen Minuten sagte er: Nun kann ich auch nicht mehr hier aushalten, und wieder: Gebt mir eine andere Lage. Man legte ihn auf die Seite, er athmete einige Male auf; das Leben stand still. Unterdessen waren die Kinder hereingekommen und umgaben knieend das Bett. Sein Auge schloß sich allmählich."—

Ich habe im Schmerze der Wehmuth und im Gefühle der Erhebung nichts hinzuzusetzen, als die Worte der Schrift: Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben! und in Erinnerung, mit welchem Spruche ich ihm einst eine Schrift widmete: Gedenket an Eure Lehrer, die Euch das Wort Gottes gesagt haben; welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach!

2.

Ueber die Dignität des Religionsstifters.

(Ein Beitrag zu Ausmittelung des Verhältnisses von Wissen und Frömmigkeit.)

Fortsetzung und Beschluß der Abhandlung im 3ten Heft 1834 dieser Zeitschrift.

IV.

Verhältniß der positiven zur Vernunftreligion.

Wir schreiten weiter fort in unserm Streben, das Christenthum und namentlich Christum selbst wissenschaftlich, d. h. seiner Nothwendigkeit nach zu begreifen, und haben zunächst den Begriff der positiven Religion

zur Natur- oder Vernunftreligion darzustellen; denn der Unterschied dieser beiden Begriffe und ihr Verhältniß zu einander muß nothwendig ins Auge gefaßt werden, wo es sich um die Dignität des Religionsstifters handelt a). Die Definitionen derselben sind so verschiedene und viele, daß ihre Anführung uns hier nicht beifallen kann, wo die ganze Sache nur als Mittel zu einem andern Zwecke Raum findet und nicht um ihrer selbst willen. Oft verbindet man mit dem Begriffe des Positiven den des Willkürlichen, welchen Irrthum zu widerlegen wir getrost der Rechtswissenschaft überlassen können, in der das Positive eigentlich einheimisch ist und wo immer mehr zu Tage tritt, wie ganz unhistorisch die Meinung sey, als hätte je ein Gesetzgeber rein willkürlich eine dauernde Gesetzgebung ertheilen können, die vielmehr überall nichts anders sey, als das Aussprechen dessen, was in einem bürgerlichen Gesammtleben Sitte und gemeinsames Bewußtseyn geworden ist, welches beides einer innern Nothwendigkeit gemäß sich entwickelt b). — Im Gebiete der Religion ist die Sache weit subtiler, weil da nicht ein identisches Wissen, sondern das unmittelbare Selbstbewußtseyn dominirt. Die Unterscheidung von positiver und Vernunftreligion geht eigentlich aus von der Voraussetzung, die Religion sey ursprünglich ein Allen identisches Erkennen, und werde dann durch äußere Verhältnisse local und temporell näher bestimmt oder individualisirt. Hier ist wenigstens schon die richtige Erkenntniß, daß alles Positive von Individualität und nie von der identischen Seite menschlicher Vernunftthätigkeit ausgeht, was sich wie in der Religion, so in der Kunst und Wissenschaft, d. h. in der Schule, schon der flüchtigen

a) Vergl. Schleierm. der christ. Glaube 2te Aufl. I. pag. 62 u. f. w.

b) Um diese Erkenntniß hat Hegel große Verdienste und trägt hoffentlich viel dazu bei, jene Ansicht von der Geschichte als einem aus Zufälligkeit und Willkür gerade so und nicht anders gewordenen, zu vernichten. Vergl. seine Vorlesungen über Philos. der Rel. I. 41. II. 158 etc.

Beobachtung von selbst aufdrängt. Es gibt kein Positives als nur vom Individuellen, sey es nun des Einzelwesens oder sogenannter moralischer Personen, aus. Da wir nun den ersten Ursprung der Religion fanden im Afficirtseyn des unmittelbaren Selbstbewußtseyns vom Absoluten, das unmittelbare Selbstbewußtseyn aber in jedem Menschen wesentlich seine eigenthümliche Bestimmtheit oder Individualität ausmacht, die ihn von allen Andern unterscheidet, so ist uns die Religion gleich ursprünglich schon im Individuellen und kann nur als solches kund gethan werden und Andre anziehen. Die so entstehende können wir daher ebensowohl Vernunftreligion als positive nennen, je nachdem wir auf ihr Entstehen vom Ich aus rückwärts zum Absoluten sehen, oder vorwärts auf ihr Eintreten in das Ich und Heraustreten aus dem Ich. Ist nun der Frömmigkeit immer wesentlich, sich auch kund zu thun, sich nach Außen zu setzen, sobald sie sich in's Selbstbewußtseyn gesetzt hat, so ist sie nie, ohne positiv zu seyn, und positiv wird sie nicht, ohne das zu seyn, was im wahren Sinne Vernunftreligion heißen kann, d. h. daß sie dem Begriffe der Offenbarung nicht widerspricht, sondern eben ein Vernehmen des Absoluten ist [a]). Diese kann freilich auch eine Position Gottes im unmittelbaren Selbstbewußtseyn genannt werden und zwar als eine gegen Alle identische That Gottes, aber als von jedem Selbstbewußtseyn seiner Individualität nach aufgenommene. Der Begriff des Positivwerdens und Offenbartseyns der Religion ist in diesem Sinne ein und dasselbe, und beide machen eben zusammen die Religion aus; was man aber Vernunft- und

a) Hegel in seinem Vorworte zu Hinrichs „die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft" sagt pag. V. Weil die Wahrheit ist, muß sie erscheinen; diese ihre Manifestation gehört zu ihrer ewigen Natur selbst. Hegel Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. pag. 189. „Der Begriff der Vernunft macht keinen Gegensatz gegen die geoffenbarte Religion."

Naturreligion genannt hat als Negation aller Offenbarung, das hat freilich noch nie eine positive, d. h. sich als bestimmt gestaltete, als lebendige und in der Ausbreitung setzende Religion werden wollen und auch nicht können; sondern bringt es, wenn sie nicht in abstracter Allgemeinheit verbleibt, höchstens zu einer Schule, weil sie statt Frömmigkeit zu seyn, sich nothwendig hinüberstellt ins Gebiet des philosophischen Strebens oder des Wissens. Eine solche Vernunftreligion, die nicht Offenbarung seyn will, ist geradezu ein innerer Widerspruch, ein Unding; denn nicht Offenbarung seyn wollen, heißt sich nicht als Afficirtseyn des Selbstbewußtseyns vom Absoluten wissen und das heißt weiterhin nicht Religion seyn, sondern entweder gar nichts, oder dann Philosophie. So würde also keine Naturreligion, die den Begriff der Offenbarung ausschließt, speculativ entstehen, sondern was man so bezeichnen könnte, wäre gleich dem Naturrecht im verglichenen Gebiete nur entstanden als kritisches Zusammenfassen dessen, was sich in allen wirklich gewordenen, d. h. positiven Religionen Gemeinsames fände a). Die wirkliche Frömmigkeit hingegen, wie sie je besser sie ist, desto mehr positiv wird, hat immer das Gefühl des Offenbartseyns in sich.

Der Begriff der Offenbarung hat zunächst eine negative Bedeutung, indem er leugnet, daß die Religion des Stifters begriffen werden könne, als aus dem ihm vorhergehenden und gleichzeitigen Gesammtleben in ihn übergegangen; dann eine affirmative, indem er besagt, der Stifter wisse seine Religion in sich als eine That des Absoluten auf sein Selbstbewußtseyn, nicht aber als seine eigne That, d. h. als Erfindung oder auch nur b) Entdeckung, denn das ist recht sehr das Wesen eines absoluten Afficirtseyns, sich als passiv zu fühlen und was darin vorgeht an-

a) Vergl. Schleierm. Gl. L. I. pag. 67 und Darst. des theol. Stud. 2te Aufl. §. 43 über die Religionsphilosophie.

b) Vergl. Schleierm. Ch. Gl. Lehre I. pag. 69.

zusehen als ein gar nicht zufälliges, also auch nicht als Entdeckung zu bezeichnendes Thun des Absoluten auf das passiv oder empfänglich sich verhaltende Selbstbewußtseyn a). Den verwirrenden, unredlichen Ausdruck einer mittelbaren Offenbarung überlassen wir gänzlich seinem Nichts, da Offenbarung im religiösen Gebiete gerade ein ursprüngliches, unvermitteltes Thun des Absoluten auf das menschliche Selbstbewußtseyn bezeichnen soll, von welchem aus dann erst auch die Welt als Offenbarung Gottes erkannt wird. Jene negative wie diese positive Kraft unseres Begriffes sind eins und dasselbe, nur nach andern Seiten hin. Und so treffen wir denn in dem Begriffe der Offenbarung hier zusammen mit jenem ursprünglichen Werden der specifischen Dignität des Stifters, und beides ist eins und dasselbe, als Werden schon uns unbegreiflich. Dieses Geheimniß ist nichts andres als das Werden der Individualität, die nie völlig aus der Individualität der Eltern erklärlich ist, sondern, wie man auch rechne, kömmt immer ein, noch nie so dagewesener Factor dazu, den wir nicht kennen und als ursprünglichen Act Gottes ansehen müssen, auf welchem beruht, daß die Menschheit fortschreiten kann, während sie nothwendig stille stehen müßte, wenn nicht jeder Geborene etwas noch nicht so Dagewesenes mitbrächte. Anerkennen müssen wir, daß der Stifter in seinem Geborenwerden eine Individualität, wenn auch nur als noch unentwickelte Anlage, erhalten hat, die wir so wenig als unsre eigne oder irgend eine andre im Entstehen begreifen können, und daß jenes gerade diejenige Individualität war, in welcher die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns sich als zeitlich stetig und räumlich all-

a) So sagt Hegel in seinen Vorlesung. über Phil. der Rel. I. 25. Die Religion ist ein Erzeugniß des göttl. Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern des göttlichen Wirkens in ihm. Und II. pag. 151. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß.

durchdringend entwickeln sollte, daher der Stifter, nie der Erlösung bedürftig, alle Andern zu erlösen befähigt ist; oder wie Schleiermacher in der bekannten Predigt sagt, daß Jesus als der Sohn Gottes geboren sey. So ist die wahre Offenbarung nichts Vorübergehendes, Unterbrochenes, Vereinzeltes wie in den Propheten des alten Testaments, folglich nicht Mittheilung in Form der Rede oder des Denkens, sondern eine durchs ganze Leben fortdauernde. Dieß ist zugleich die höchste Vernunftreligion, insofern sie getragen und aufgenommen wird von demjenigen, was man gewöhnlich Vernunft nennt; und zugleich die wahre positive, indem sie, einmal nach Außen manifestirt, die Kraft hat, allgemein zu werden. Alle diese Verhältnisse finden sich im Christenthume, nur statt in wissenschaftlicher Sprache, mehr in bildlicher, in Vorstellung und subjectiver Anschauung. Christus weiß seine Religion als die ihm geoffenbarte und zwar nicht geoffenbart in einzelnen Stunden, sondern stetig und lebendig in ihm sich entwickelnd und kund thuend. Den Act Gottes, vermöge dessen die specifische Dignität in Jesum eintrat zugleich mit seinem Menschwerden, drückt die Erzählung einer Empfängniß vom heil. Geiste aus a), so wie das Ineinander der specifischen und graduellen Dignität in dem Dogma vom Gottmenschen ausgesprochen ist. Die stetige Wirkung Gottes auf sein Selbstbewußtseyn und in demselben, ist das Seyn Gottes in ihm.

Insofern also aller Religion, sowie sie in der Vernunft irgendwie lebendig ist, wesentlich seyn muß, sich kund zu thun und verwandte Gemüther anzuziehen, ist sie ihrem Wesen nach eine positive. Durch ihr Sichfeststellen in einem Gesammtleben wird ihr allerdings eine Bestimmtheit aufgedrückt, die zu unterscheiden ist von ihrem ursprünglichen

a) Obwohl auf unzureichende Weise, vergl. Schleierm. Glaubensl. II. pag. 73.

Individuellseyn im Stifter, und abhängig ist von der Eigenthümlichkeit derjenigen Region des getheilten Seyns, in welcher sie zunächst auftritt a). Es ist also ein inneres Individuellseyn der Religion zu unterscheiden von einem äußern; während jenes unveräußerlich ist, ist dieses veränderlich und vergänglich, während jenes zum Wesen der Frömmigkeit gehört, verhält sich dieses indifferent zu ihr, wie im ersten Theile gezeigt ist. Daß aber der wahren Religion sich immer ein solches äußerliches Gewand anschmiegt, hier so, dort anders, ohne sie jedoch verändern zu können, ist gerade ein Beweis für ihre Allgemeinheit; denn nur so ist das Gottesbewußtseyn, obgleich es immer nur ist als zusammen mit zeitlichen Lebensmomenten, dennoch nicht gebunden an getheiltes Seyn, sondern steht über diesem und weiß sich mit allen Regionen desselben zu verbinden, d. h. in alle Zonen, Länder, Volkseigenthümlichkeiten einzugehen und jedesmal diejenigen Formen, dasjenige äußerlich Positive anzunehmen, welches dieser Region natürlich ist. Zu diesem Veränderlichen aber gehört nicht nur das allgemeine Gottesbewußtseyn, wenn es als bloß solches je in einem Menschen seyn könnte, nicht, sondern ebensowenig die eigenthümliche Bestimmtheit, die es im Stifter hat, d. h. das ursprünglich Positive. Dieser Begriff des äußerlich Positiven ist, als sich zur Frömmigkeit indifferent verhaltend, wohl aufzufassen; denn nur er befähigt die allgemeine Religion Ein Organismus zu werden unter den Menschen. Soll sie nämlich wirklich allgemeine Verbreitung finden, so würde sie ohne jene Fähigkeit zu vielfachen Formen, entweder an die zuerst angenommene gebunden seyn und dadurch erstarren, wodurch das der Frömmigkeit

a) Hegel in dem citirten Vorworte: „Von der ewigen Erscheinung aber, die dem Wesen der Wahrheit inhärirt, muß die Seite des momentanen, örtlichen, äußerlichen Beiwesens wohl unterschieden werden, um nicht das Gleichgültige mit dem Substanziellen zu verwechseln."

ſo weſentliche Individuelle des höhern Geiſteslebens erſtickt würde, was der katholiſchen Kirche faſt begegnet iſt; oder ſie könnte eigentlich gar keinen Organismus haben, ſondern ohne eine Gemeinſchaft hervorzubringen, nur verſchwimmen über alle einzelnen Menſchen hin, was einem Proteſtantismus, der bloß den Katholicismus negiren wollte, begegnen müßte.

Zwiſchen dieſen beiden Klippen für die Organiſation der Kirche iſt nur durchzukommen, wenn beſtimmt gemeßne Organismen dazwiſchen treten, damit weder die ſtarre Einzigkeit Einer beſtimmten Form das individuelle Leben ertödte, noch ein bloß religiöſes Leben von Individuen, die in unbeſtimmt verſchwimmender, d. h. in eigentlich keiner geſicherten Gemeinſchaft wären, die Einheit und Organiſation gefährde. Weil aber im Weſen der Frömmigkeit keinerlei Maß oder Beſchränkung ſich findet, alſo auch kein Theilungsgrund, ſo kann dieſer nur aus dem getheilten Seyn hergenommen werden, in welches jene eintritt. Das ſehen wir nun auf zweifache Weiſe ſich bilden, indem entweder das Ganze einer Spracheinheit, eines Volkes und Staates der Religion zugleich das Maß eines Organismus wird, was den Begriff der Landeskirche conſtituirt, deſſen gänzliche Verſchiedenheit von dem der Staatsreligion, wie wir ihn oben fanden, von ſelbſt einleuchtet, da in dieſer das Religiöſe und Politiſche urſprünglich verſchmolzen ſind, in jener hingegen nur die urſprünglich ſelbſtſtändige Frömmigkeit ſich innerhalb einer Volkseinheit äußerlich organiſirt; oder es bilden ſich religiöſe Organismen um einen, freilich dem Stifter untergeordneten, doch in ſeinen Umgebungen im Sinne des Stifters dominirenden Träger dieſer allgemeinen Religion, was die Geſchichte uns aufzeigt als verſchiedene Kirchenparteien a).

a) Vergl. Schleierm. Reden über die Relig., 4te Aufl. pag. 183 mit der dazu gehörigen Erläuterung 7, und pag. 206 mit der Erläuterung 23.

Jene Landeskirchen nun sind offenbar Organisationen, die dem Interesse und Wesen der Frömmigkeit ferner liegen, als die Kirchenparteien, diese hingegen entstehen zwar aus einer individuellen Erneuerung des ursprünglichen Impulses, setzen aber immer durch ihr Entstehen einen Verfall voraus im Leben der Religion, ohne welchen es nicht möglich wäre, daß Einzelne mitten in einem Gesammtleben, in welches diese Religion doch schon eingedrungen war, lebendige Organismen um sich herum erneuerten. Dennoch kann in diesen letztern die Frömmigkeit sich selbstständiger organisiren, als in jenen erstern, die dieselbe in das ihr fremde Maß einer Volkseinheit hineinziehen und ihr leicht dadurch Fesseln bereiten von Seite des Staates, der die Gewalt hat. Die Kirchenpartei nämlich erhält die Religion unabhängiger, indem es hier nur zufällig wäre, wenn sie mit dem Umfang eines Staates in ihrer Ausbreitung zusammenträfe. Nur freilich, so lange diese Organismen wirkliche Kirchen*parteien* sind, ist etwas Corruptes, Einseitiges in ihnen, wie ja unmöglich aus einem Zustande des Verfalls ein Besseres durch plötzliche Aufraffung sich erheben kann, ohne in gewisse, dem Alten entgegengesetzte, Einseitigkeiten zu verfallen; denn daß dieses bei Christus selbst nicht der Fall war und nie nachgewiesen werden kann, ist gerade ein nicht zu übersehender Beweis für seine unsündliche und irrthumslose Dignität. Er stiftete sein Reich mitten in einem so versunkenen Gesammtleben, daß Andere daraus die Berechtigung zu gewaltsamen Revolutionen abgeleitet hätten, und beschämt jenen sogar von der Ethik oft aufgestellten Satz, daß aus unsittlichem Zustande kein rein sittlicher Ausweg möglich sey. Jenes Einseitige gibt den Begriff der Partei und ist nur möglich, wo innerer Religionsgehalt mit hineingezogen wird in die Veränderlichkeit des äußerlich Positiven. Die natürliche Reibung des so entstandenen Gegensatzes wird aber allmählich zur Ausgleichung führen, und die Zeit kom-

men müssen, wo christliche Kirchen als verschiedene Organismen nicht nur friedlich neben einander bestehen, was man in dem so beliebten Begriffe der Toleranz lange für das Höchste der Humanität erreichbare gehalten hat, da er doch bloß auf negativer Behandlung Anderer beruht a), sondern einander wollend und fördernd unter sich ins Verhältniß moralischer Personen treten, und dadurch zusammen, obgleich jede ein engerer Organismus ist, den großen, Einen Organismus des Gottesreiches bilden werden, der nur möglich ist durch solche Zwischenorganisationen, welche erst dann ihre Wahrheit erreichen, wenn sie sich als nothwendige Elemente des allgemeinen Organismus erkennen b).

So wird die Religion, wie sie von ihrem specifisch unterschiednen Stifter her sich ausbreitet, die wahrhaft positive seyn, d. h. Einen Organismus sich anbilden, der aber, so lange die Differenzen der Volkseigenthümlichkeiten bestehen, nur als durch untergeordnete Organismen bewirkt realisirt wird; so ist auch erklärlich von mehr äußrer Seite her, wie von Einem Individuum aus sich Ein alles Menschliche umfassendes Reich gestalten könne, und wir begreifen nun auch äußerlich das Wesen und Sichgestalten der Kirche, die Möglichkeit Eines die

a) Vergl. meine Kritik des Gegens. von Nat. u. Supranat. p. 32.

b) Landeskirchen und Kirchenparteien sind noch vermischt und ungesondert, meistens überwiegen jene. So ist ja die reform. Kirche als Eine nirgends äußerlich zu finden, als zum Theil in den Symbolen; selbst von den schweizerischen Kantons hat jeder seine Landeskirche, und so sehr man in andern Dingen, ja selbst in katholisch kirchlichen jetzt nach Einer Organisation strebt, so wenig regt sich dieses im reformirt Kirchlichen, das doch nur Kraft gewönne durchs Anstreben Einer schweizerisch-ref. Kirche, Einer Geistlichkeit, während bis jetzt der Geistliche eines Kantons im andern, mit wenigen Ausnahmen, als solcher keinen Zutritt hat, er lasse sich denn, wie ein anderer Studirender, erst examiniren und in die Kantonsgeistlichkeit aufnehmen.

ganze Menschheit umfassen sollenden Organismus, ohne welchen die Ethik ihre Darstellung des höchsten Gutes gar nicht geben kann. Jede Trennung aber der Religion in positive und vernünftige oder natürliche ist etwas bloß Abstractes, undenkbar im Leben der Frömmigkeit selbst; denn sie müßte von der Unmöglichkeit ausgehen, das Individuelle und Identische absolut auseinander zu halten.

Verhältniß der Spontaneität und Receptivität im religiösen Gesammtleben.

Die Dignität des Stifters ist nicht vollständig erfaßt, wenn nicht ausgemittelt würde, was denn seinen Angezogenen für eine Dignität übrig bleibe. Alles dreht sich hier um die Hauptfrage, ob die Gläubigen bloß aufnehmend seyen oder auch irgendwie religiös selbstthätig, und in welchem Verhältnisse dieses Beides unter sich stehe; wobei dann nothwendig auch das seine Erledigung finden muß, ob der Stifter selbst nicht auch irgendwie receptiv zu denken sey.

Dieß ist der Gegensatz von Spontaneität und Receptivität im Gebiete der Religion. Er setzt nothwendig ein Gesammtleben voraus, da sich offenbar ein Mensch nur receptiv verhalten kann, wenn von Andern ihm etwas gegeben wird, die in diesem Act die Spontaneität üben. Ja schon die Frömmigkeit selbst fordert ein Gesammtleben, weil ihr wesentlich ist, Gesammteigenthum werden zu wollen. Da nun dieses nicht wird wie der Gesammtschatz der Wissenschaft, nämlich als ein gemeinsam Bewirktes, nicht als ein Zusammentragen der Resultate, die jeder Theilhabende gefunden hat, sondern als von Einem Stifter aus sich verbreitend; so könnte es scheinen, seine Anhänger verhielten sich bei diesem Processe ganz passiv, er allein sey selbstthätig a). Dieß müßte der

a) Hegel in seinen Vorlesungen über Philos. d. Religion I, 23. sagt:

Fall seyn, wenn unser Gegensatz ein absoluter wäre, d. h. jedes Glied das andere ganz und gar ausschlösse. Vor diesem Irrthume bewahrt uns schon, was wir bei der graduellen Dignität des Stifters gefunden haben. Ist unser Gegensatz also, wie überhaupt jeder Gegensatz im wirklichen getheilten Seyn ein relativer, so muß er in einem höhern Begriffe können aufgehoben werden und eine höhere Einheit nachweislich seyn. Den Zustand des Aufnehmens nun können wir unmöglich Ruhe nennen, sondern da er diese gerade verneint, so muß er eine Thätigkeit oder Bewegung seyn, und ist in diesem Begriffe mit der Spontaneität eins. Wir geben also unserm Gegensatze den bestimmtern Namen von selbstthätiger und aufnehmender Vernunftthätigkeit, die zusammen den ganzen Lebensverlauf der menschlichen Vernunft ausmachen und die Gemeinschaftlichkeit des geselligen Lebens bedingen und fordern. Denken wir einen Menschen absolut unthätig, so ist er auch außerhalb des geselligen Verkehrs und für diesen wie für sich eigentlich gar nichts, ein bloßer Punct, in welchem sich nichts fixirt, durch welchen vielmehr Alles bloß hindurchgeht, gleichsam zum einen Ohre hinein und zum andern wieder hinaus. Ein Gesammtleben besteht also unter den Menschen nur, insofern die Vernunft als Spontaneität und Receptivität thätig ist. Sollen aber diese beiderlei Richtungen nicht absolut aus einander seyn, sondern wirklich eine Gemeinschaftlichkeit bilden, so müssen sie als zusammentreffend, ja irgendwie als Eine Richtung, als Identität erkannt werden. Denn befindet sich einer gar nicht in einer bestimmten Richtung, hat keinen Sinn, keinen Keim von Leben für etwas, so kann ein Andrer, der darin thätig ist, nicht auf ihn wirken, ihm

„Wäre das Erkennen der Religion nur historisch, so müßten wir solche Theologen nur wie Comtoir-Bedienten eines Handelshauses ansehen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, ohne eigenes Vermögen zu bekommen."

nichts geben, die Receptivität kann nicht da seyn. Folglich sind zwei Menschen nur dann fähig, mit einander in das Verhältniß von Receptivität und Spontaneität zu treten, wenn sie, ob auch der eine stärker, der andere schwächer, in Einer Richtung sich befinden. Unter Selbstthätigkeit kann hier unmöglich die eines Menschen für sich gemeint seyn, sondern der ganz andere Begriff, welchem wesentlich ist, der Receptivität gegenüber zu seyn. Bin ich receptiv, so setzt dieses einen Andern als selbstthätig, als mir gebend, was ich aufnehme; nur in diesem bestimmten Geben kann die Spontaneität liegen, von der in unserm Gegensatze die Rede ist. Er drückt also ein Wechselverhältniß, eine Wechselwirkung aus, in diesem Begriff aber ist die höhere Identität immer schon vorausgesetzt. Ehe wir noch in den Unterschied identischer und individueller Thätigkeiten eintreten, denken wir Zwei, die im Verhältniß unsers Gegensatzes zu einander stehen, als auf Einer Richtung vorwärtsgehend; der weiter gelangt ist, dominirt den Andern, jener ist selbstthätig, dieser aufnehmend. So weit einer in einem Lebensgebiete dominirt, ist er selbstthätig, die Andern receptiv, vorausgesetzt die Gemeinschaft Aller in dieser Richtung. Nur so ist der Einfluß der Menschen auf einander zu begreifen; denn wer auch nicht ein Kleinstes hat von Richtung auf ein gewisses Gebiet, dem kann Niemand etwas beibringen, er ist hier absolut Null. Z. B. die musikalische Kunst wird nur in einem Gesammtleben; wer die musikalische Richtung gar nicht hat, der nimmt auch keine solche Kunstdarstellung in sich auf. Ist ein Auffassen da, so ist schon die Richtung vorhanden gewesen, das Wohlgefallen am Gehörten ist eine Steigerung derselben, das bei sich Fixiren und Wiederholen ist noch mehr, und so kann es endlich zur wirklichen Selbstthätigkeit kommen, die von Andern aufgefaßt wird. Unser Gegensatz bildet daher Eine Linie oder Richtung, vom Kleinen anfangend, sich steigernd, endlich durch den Nullpunct

oder Wendepunct gehend, von wo an die Receptivität nun Spontaneität wird. — Wenn wir das Gesagte nun auf das Werden der Kirche anwenden, so trifft der Gegensatz in seiner stärksten Spannung zusammen mit dem Verhältnisse des Stifters zu seinen Gläubigen; diese sind aufnehmend, jener in Beziehung auf sie selbstthätig. Auch hier ist der Gegensatz kein absoluter, weil wir ja jedes seiner Glieder nur finden als in Beziehung auf das andere, und einerseits die Glaubenden als solche zwar receptiv sich verhalten zum Stifter, in Beziehung auf Schwächere aber doch auch selbstthätig, sobald sie nur das vom Stifter Ueberkommene irgendwie eigenthümlich, also lebendig, fassen, ausbilden und darstellen; anderseits aber der Stifter selbst, obgleich alle Andern selbstthätig dominirend, nicht einmal den Schein haben will, als hätte er seine Religion aus sich hervor geschaffen, sondern nothwendig und nicht bloß aus Willkür, Betrug oder Verblendung seine Religion weiß als ein Geschenk zwar gar nicht vom Gesammtleben, oder sonst vom getheilten Seyn, sondern von Gott, so daß wir nur im entschiedensten Widerspruche mit ihm selbst ihn absolut selbstthätig nennen könnten.

Verfolgen wir zuerst dieses Sichberufen des Stifters auf ein Ueberkommenhaben von Gott und dann erst das Verhältniß seiner Anhänger, insofern sie auch selbstthätig sind. Jenes trafen wir schon oben a) als den Begriff der Offenbarung, welcher negativ besagt, der Stifter habe seine Religion nicht vom getheilten Seyn, also auch nicht vom Gesammtleben und andern Menschen her, positiv aber, er habe sie als von Gott ihm unmittelbar mitgetheilt. Dieses letztere nun bedarf am meisten einer Erörterung, da es zu allem bisher über unsern Gegensatz Behaupteten nicht zu passen scheint, indem wir eine, das Gesammtleben dominirende, darum Spontaneität genannte Thätigkeit,

a) Seite 816.

die dann doch ein Aufgenommenes, Ueberkommenes seyn und haben will, noch nicht gefunden haben. Dennoch wird es mit unsern Sätzen im Einklange stehen und sie bestätigen, sobald wir nämlich bedenken, daß dieses unmittelbar von Gott Aufnehmen in der Linie unsrer von Receptivität zu Spontaneität sich steigernden Thätigkeit den höchst möglichen Gipfel bezeichnen muß, indem ein der göttlichen Mittheilung Empfänglicher doch nur derjenige seyn kann, welcher zugleich unter Allen die höchste Selbstthätigkeit in dieser Beziehung hat, der durch keinerlei religiöses Aufnehmen von andern Menschen mehr in Anspruch genommen, das reine Verhältniß seines Selbstbewußtseyns zum Absoluten ungestört walten läßt, d. h. in dem die religiöse Richtung die höchst mögliche Kraft gewinnt. So wie wir auf jedem Puncte unsrer Linie den Einzelnen zugleich als receptiv setzten, nämlich in Beziehung auf noch weiter Geschrittene, und selbstthätig, nämlich in Beziehung auf hinter ihm Zurückgebliebene, so wird der Stifter auf dem höchsten Puncte zugleich selbstthätig seyn in Beziehung auf alle anderen Menschen, die er dominirt, und auch receptiv sich verhalten, sobald wir ihn mit noch Vollendetern in Verbindung denken, und an diese Stelle können wir nichts setzen als Gott, der ihn absolut dominirt und erfüllt, so daß der Stifter zu ihm sich absolut receptiv verhält, daher die Religion ein absolutes Abhängigkeitsgefühl, von hier aus betrachtet, zu nennen ist a). So hat sich also die religiöse Richtung gesteigert bis zu diesem Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens und Einsseyns mit Gott, und der Stifter der wahren Religion, somit auch seine Anhänger sehen dieselbe nicht an als Pro-

a) Vom religiösen Standpunct aus läßt sich dem allein und allthätigen Gott das menschliche Ich nicht als ihn beschränkend gegenüberstellen, sondern nur ansehen als eine von Gott selbst umfaßte Kraft, sonst entsteht uns gleich ein Dualismus. Von hier aus allein wird die Prädestinationslehre verständlich.

duct einer einzelnen Vernunft, noch der Totalität der in der Getheiltheit des menschlichen Geschlechtes erscheinenden Vernunft, sondern als That Gottes im Stifter. Herrscht aber eine solche Ueberzeugung im Stifter, so erscheint dagegen die Einwendung des Verstandes in gar dürftiger Gestalt, nämlich daß doch wenigstens für die niedrigern Theile des religiösen Gehaltes der Stifter keiner Offenbarung bedurft habe, weil dieselben ja auch von ihm erfunden werden oder aus dem menschlichen Gesammtleben in ihn übergehen konnten; daher denn auch Viele sich abmühten, zu einzelnen Aussprüchen des Stifters Parallelen beizubringen aus ihm vorangegangenen oder doch nicht von ihm influencirten Gesammtleben, damit der Schein entstehe, seine Religion sey doch, oder könnte seyn ein bloßes Product der menschlichen Selbstthätigkeit a). Dieses Bemühen ist gerade so nichtig und bloß historisch interessant, als wenn es sich gegen ein philosophisches System richten würde; denn wer einmal das Höchste in sich hat, dem erscheint nothwendig alles Andere, das er vielleicht anders woher sich aneignete, entweder als völlig nichtig, oder als erst in und aus jenem höchsten Princip seine Wahrheit erhaltend, so daß er nothwendig, wenn er jenes Höchste von Gott hat, alles sich darunter Reihende auch als von Gott hat bis ins Kleinste hinunter. Daher ist seine Religion auch nicht der Quelle nach eine Zweiheit von theils aus der Welt her, theils von Gott her Empfangenen b); sondern weil eine Einheit, so auch ganz und gar von Gott ihm geoffenbart. Es ist auch nicht abzusehen, wie Jemand in der Religion, deren Wesen es ist, Alles von Gott als dem allthätigen Princip abzuleiten, dominiren soll, wenn er nicht einmal in sich selbst damit den An-

a) Schleierm. Glaubensl. I, p. 63.

b) Daß das Christenthum nicht bestehe aus theils vernünftigen, theils übervernünftigen Sätzen, zeigt Schleierm. Glaubenslehre 2te Ausg. I, §. 13, Zusatz.

fang macht und vor Allem sein religiöses Bewußtseyn, so wie seine ganze Person als von Gott wüßte, sondern die Religion sich selbst zuschriebe, als einem außer und ohne Gott Seyenden und sie erfunden oder entdeckt Habenden. Diese Ueberzeugung eben ist der Begriff der Offenbarung, den der Religionsstifter, je geistiger er ist, desto reiner auffaßt, d. h. desto weniger in der Analogie mit menschlicher Mittheilungsweise, sondern als ein lebendiges Seyn Gottes in ihm, erklärlich oder doch abzuleiten aus dem Werden der Individualität des Stifters bei der Geburt, so wie die ganze Welt in ihrem Geschaffenwerden; nur trenne man nicht Schöpfung und Erhaltung, sondern bei Christus ist die bei der Geburt empfangene Individualität ein Eintreten des Seyns Gottes in ihm, sein ganzes Leben aber eben dieses Seyn Gottes in ihm a). Auch von hier aus zeigt sich also die Dignität des Religionsstifters als eine auch specifische, indem er allein ohne alle Vermittelung und Leitung Anderer schlechthin von Gott afficirt ist, ihn in sich hat, d. h. die Offenbarung hat, während alle Glieder des von ihm gestifteten Gesammtlebens Gott nur durch ihn haben und vermittelt dadurch, daß sie sich sein eigenthümlich bestimmtes Selbstbewußtseyn aneignen, da nur in diesem die Religion ihre volle Lebendigkeit gewinnt. Und gerade dieses macht hinwieder die specifische Verschiedenheit begreiflich, da sie als Continuität und ungehemmte Lebendigkeit des Gottesbewußtseyns eben nur in demjenigen Selbstbewußtseyn möglich ist, in dessen eigenthümliche Beschaffenheit jenes adäquat einging, so daß es völlig vom Göttlichen erfüllt ist und das völlige Göttliche in ihm sich niedergelassen hat. Da hingegen die Individualitäten aller Uebrigen von jener besten des Stifters

a) Schl. Glaubensl. I, p. 70 verwirft daher auch, daß die Offenbarung der erkennenden Kraft zu Theil werde, d. h. ursprünglich und wesentlich Lehre sey, obgleich diese darum nicht ausgeschlossen werde.

abweichen, so geht die in diese ursprünglich eingegangene Religion nie völlig auf in jene, außer in dem Maße, als sie sich der Individualität des Stifters assimiliren. Daher hat die Religion ihr volles Leben und ihre volle Kraft nur im Stifter, dessen Selbstbewußtseyn ihr adäquat ist, und muß in allen Andern abnehmen, je verschiedener ihre Individualität von der des Stifters ist und bleibt. — Daß aber kein über Christum Hinausgehender noch zu erwarten ist, gründet sich eben auf die Ueberzeugung, die Religion könne nichts Höheres wollen oder finden, als das adäquate Aufgehen des menschlichen Selbstbewußtseyns in dem Gottesbewußtseyn; diese völlige Durchdringung aber sey eben das in Christo Realisirte. In andern Religionen kann eine Ahnung auf einstige Vervollkommnung auch nur entspringen aus dem Gefühle, daß nicht das ganze Selbstbewußtseyn völlig vom Göttlichen durchdrungen worden, daher neben der bloß relativen Befriedigung das Sehnen nach totaler sich immer hindurchzieht. — Dieser wohl zu beachtende Satz beleuchtet uns nun das Verhältniß von Spontaneität und Receptivität, welches wir nun auch auf dem Boden der *individuellen* Thätigkeiten, zu denen uns ja die Religion gehört, begreifen müssen. Es genügt hier nicht mehr, unsern Gegensatz anzuschauen als Eine sich steigernde, durch den Nullpunct gehende Linie; denn wo Individualitäten mit einander in Wechselwirkung treten, müssen wir aufhören, von Einer Linie zu sprechen, weil jedes Individuum religiös seine eigenthümlich bestimmte Linie oder Richtung hat. Es fragt sich, warum der Stifter auf Verschiedene so verschieden wirke, auf Einige sehr leicht, auf Andere beinahe gar nicht oder nur durch gewaltsame Erschütterungen. Dieß rührt daher, weil die religiöse Richtung, und zwar auch wo wir nur von der monotheistischen zu sprechen haben, bei jedem Menschen eine vermöge seiner Individualität etwas andere ist, als bei jedem Andern, so daß die Gesammt-

heit aller Individuen gar nicht als Eine Linie bildend, wie in identischen Gebieten zu denken ist, sondern als eine unzählige Menge mehr oder minder auseinander laufender Linien von Einem Puncte aus. Hier wird nun anschaulich, was jene Ausdrücke von verwandteren oder weniger verwandten Individualitäten und jenes Princip der Wahlverwandtschaft oder Wahlanziehung besage. Je weniger nämlich die religiöse Richtung (vom Grade der Stärke, den sie gewinnt, ganz noch abgesehen) eines Menschen in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit zu der des Stifters sich verhält, wie auseinander laufende Linien, desto leichter wird sie vom dominirenden Einflusse des letztern erreicht und zu ihm hinübergebogen auf unmerkliche Weise, so wie man sich etwa das Gläubigwerden des Johannes zu denken pflegt; je weiter hingegen eines Andern Richtung abweicht, desto weniger ist jenes möglich, sondern der Stifter kann ihn nur so anziehen, daß die bisherige Richtung entweder plötzlich in einem Winkel sich bricht, oder sich selbst aufgebend zurückkehrt in den Ausgangspunct und nun diejenige des Stifters einschlägt; so wie etwa Paulus gläubig geworden ist a). Zwischen diesen beiden Fällen stufen sich unzählige andere ab; denn die eigentlich absoluten Extreme, daß nämlich Einer entweder schon von Anfang an qualitativ völlig des Stifters Richtung oder die ganz entgegengesetzte habe, wollen wir als Fictionen nicht aufstellen. Ja schon die Annahme eines allmählichen völligen Zusammentreffens mit der Richtung des Stifters ist ein Ideal, das nur annähernd erreicht wird. Daher meinen wir hier nicht im mindesten einen Widerspruch gesetzt zu haben mit vielen oben vorkommenden Aeußerungen, die jedem Menschen seine Individualität als eine bleiben sollende sicherten; denn dort betrachteten

a) Schleiermacher, Reden über die Religion, 5te Rede, p. 270 mit Erläuterung 10.

wir die Verschiedenheit der Individualitäten, inwiefern sie in derselben Kirche statt haben kann, hier hingegen wollten wir anschaulich machen, wie Individualitäten, insofern jede derselben eine eigne Kirche stiften würde (sobald Kraft genug erreicht wäre), sich zu Einer Kirche vereinigen können. Diese zweifache Betrachtung hat ihre Berechtigung darin, daß jede Individualität eine eigenthümlich bestimmte Mischung aller den Menschen construirenden Kräfte ist, folglich jede in gewissen Puncten der andern zu-, in andern abgewandt. So wird das Verhältniß einer Gesammtindividualität zur Verschiedenheit der unter ihr begriffenen Individuen klar. Denken wir z. B. ein Individuum zwischen der christlichen Kirche und dem Muhammedanismus in die Mitte gestellt, aber noch von keinem von beiden berührt, so wird dasselbe, insofern es in der eignen religiösen Richtung sehr unkräftig ist, sowohl von dem Islam angezogen werden können, wenn dieser sich ihm naht, als auch vom Christenthume, wenn dieses berührend herantritt; geschieht das eine, so wird das Individuum bei andern Puncten seiner Eigenthümlichkeit angefaßt, als wenn das andere geschieht; und in beiden Fällen geht es in eine gemeinsame Individualität ein, bleibt aber in derselben dennoch für sich individuell, aber freilich nur in dem Maße, als es früher für sich schon in religiöser Thätigkeit war. So ist Paulus, weil als Pharisäer schon in großer religiöser Thätigkeit, dann im Christenthume noch vermöge des, wenn auch ihn auf das Entgegengesetzte treibenden, Einflusses seines frühern Strebens, so sehr individuell, daß die übrigen Apostel sich nur allmählich darein fanden, in ihm eine der christlichen Gesammteigenthümlichkeit mögliche Individualität anzuerkennen. Ein solches Anerkennen ist in dem Maße leichter, als ein Individuum vor seinem Christwerden in seiner religiösen Richtung es nicht zur Selbstthätigkeit gebracht hatte, oder verwandt gewesen ist mit der des Stifters, dessen

Einfluß sich zu sehr über das Gesammtleben der gebildeten Völker verbreitet hat, als daß die Individualitäten innerhalb dieses Ganzen in ihrem Entstehen, geschweige denn in ihrer Entwickelung nicht müßten von demselben afficirt seyn a).

Wenn wir nun in Bestimmung der Dignität der Gläubigen weiter gehen, als bis zum bloßen Aufnehmen vom Stifter her, was selbst schon nur als Thätigkeit denkbar ist, weil ja sonst der Einfluß des Stifters durch einen sich gänzlich passiv verhaltenden Menschen nur hindurchgehen müßte, ohne sich in ihm zu fixiren: so ist von dieser Thätigkeit das nächst Höhere, theils ein in sich wieder eigenthümlich Bestimmen des Aufgenommenen, theils ein Darstellen desselben nach Außen, wodurch Schwächere dominirt werden. Dieses beides muß nothwendig parallel gehen; denn je weniger Einer das Aufgenommene seiner Individualität gemäß wieder eigenthümlich bestimmt, desto weniger wird es in ihm lebendig, da wir die Lebendigkeit der Religion nur ableiten können aus ihrem Adäquatwerden mit dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn; desto weniger wird sie sich also nach Außen hin kund geben. So wichtig und wesentlich zeigt sich auch hierin die Individualität in Beziehung auf die Religion. Daß beides immer zusammen ist, lebendig haben und darstellen, beruht auf dem natürlichen Lebensverlaufe, gemäß welchem was das Gemüth bewegt auch die leibliche Organisation durchdringt und sich manifestirt nach Außen, um sich Andern darzustellen und mitzutheilen durch Geberde, Ton oder Rede, wie es jedem gegeben ist b). Die rechte Belebung des Ich tritt dann ein, wenn es das vom Stifter Erhaltene erkennt als dasjenige, was es

a) S. Reden über die Religion p. 266—88.

b) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4te Aufl. p. 175 f., und überhaupt die 4te dieser Reden, ferner in der 5ten p. 267.

ſchon für ſich angeſtrebt, geahnt und mehr oder minder gefunden hatte durch ſpontane Thätigkeit oder doch hätte finden ſollen, wenn nicht Sünde und aus ihr entſtehender Irrthum im Wege geweſen wären. Würden wir dieſes aufs Höchſte ſteigern, ſo würde ein ſolches Individuum ja der Stifter ſelbſt werden, der höchſt Thätige in der religiöſen Richtung, der ſich darin Eins findet mit der Offenbarung von Gott, die eben darum ihn belebt und ſtärkt zur Sünd- und Irrthumsloſigkeit, weil ſie ihm ſo ganz dasjenige gibt, was zugleich das höchſte Product ſeiner eignen Thätigkeit hätte ſeyn müſſen, die höchſte Vollendung deſſen, wozu er die Keime in ſich gefunden und verfolgt hätte, wenn er ſich hätte anſehen können als außer Beziehung mit dem ſich ihm offenbarenden Gott. Das iſts nun völlig auch, was ſich bei jedem, der in religiöſer Richtung iſt, wiederholt. Der Einzelne ſuchte, fand bis auf einen gewiſſen Grad, nun naht ihm des Stifters Einfluß, dem er ſich gerade ſo hingibt, wie jener der göttlichen Offenbarung; weil er nun die höchſte Vollendung vom Stifter empfängt, ſo erſcheinen ihm auch jene Anfänge, die doch erſt aus dem Höchſten nur ihre Wahrheit erhalten, nicht als eignes Product früherer Selbſtthätigkeit, ſondern die Religion iſt ihm nun mitgetheilt vom Stifter. Und wie wir von dieſem ſagten, er habe ſeine Religion in ſich nicht als Zweiheit von ſelbſt Producirtem und von Offenbartem, ganz ſo gilt nun von dem Gläubigen, daß er die Religion auch nicht hat als eine Zweiheit von theils ſelbſt Gefundenem, theils vom Stifter her Empfangenem. Der Grund dazu liegt eben wieder in unſerm Hauptſatze, daß die Religion der individuellen Thätigkeit angehöre; wäre ſie ein Wiſſen, alſo identiſche Thätigkeit, dann freilich wird jeder jede Disciplin haben als theils Product des Geſammtlebens, theils ſein Eignes, welches er hinzu thut, und wenn dieſes vom Stifter eines philoſophiſchen Syſtems nicht ſo völlig gilt, ſo rührt es nur daher, daß er

eben auch nur als Individueller eine neue Lebensansicht aufstellen konnte. Analog verhält sich das empirische zum speculativen Wissen. Jeder forscht, sammelt, faßt auf aus der Erfahrung und meint oft was Rechtes zu haben; aber erst wenn speculativ das Allgemeine zu jenen Besonderheiten erkannt wird, erkenne ich auch diese wahrhaft und sie erhalten aus jenem ihre Wahrheit.

Wenn nun gefragt würde, ob denn ein Einzelner in religiöser Selbstthätigkeit, wie sie die Offenbarung mit enthält, es nicht eben so weit bringen könnte, wie der Stifter, so ist das nicht möglich, weil fürs Erste nur Eine Individualität, und die wird eben der Stifter, für die religiöse Thätigkeit die qualitativ beste und der Religion adäquate seyn kann; dann ist aber auch von empirischer Seite eine entscheidende Verneinung darin vorhanden, daß nun einmal jeder, den wir noch, freilich dem eben angeführten Grunde gemäß nur irrthümlich, setzen würden als qualitativ ganz in derselben Richtung, die der Stifter hatte, sich auf seinem Wege vom Einflusse des Stifters berührt fände, und sobald so die Vollendung dessen, was er anstrebt, als schon fertig an ihn gebracht ist, er sie begieriger als jeder Andere in sich aufnehmen und innerlich genöthigt seyn müßte, den ihm die Vollendung Mittheilenden als Meister anzuerkennen. Gesetzt also, es hätte Jemand, das sich nie Wiederholen einer Individualität verkennend, nach allem Gesagten noch Lust, als möglich vorauszusetzen, daß vielleicht noch ein religiös gleich treffliches Individuum kommen werde wie Christus, so würde dieses sich nicht mehr entwickeln können, ohne unter Einfluß des christlichen Gesammtlebens, und sobald es von Christus berührt würde, müßte es dessen allerbester Jünger werden a). Würde man also Gott zutrauen, daß er zwei oder mehr gleich gute Stifter der Religion senden

a) Schleierm., Reden über die Religion, 5te p. 265 u. f.

werde, so würden die spätern unter ihnen, sobald des ersten Einfluß Verbreitung fände, ihre Bestimmung, Stifter zu werden, gar nicht mehr erreichen. Also der Kirche ganz unbeschadet, ja zu ihrem großen Vortheile ließe sich die Dignität der Dominirten recht hoch steigern und gar nicht als bloßes Buchhalten über fremdes Eigenthum daniederhalten a); und doch bleiben sie immer, weil sich des Dominirtseyns vom Stifter bewußt, und weil keiner eine völlig mit der des Stifters übereinstimmende Individualität hat, specifisch von ihm verschieden.

So ist die Receptivität gar nicht etwas Verächtliches, des Menschen Unwürdiges; sondern so unwürdig es freilich einer sich vervollkommnenden Menschheit wäre, in identischen Thätigkeiten für immer dominirt zu werden von einem Einzelnen, der schon in frühen Zeiten gelebt hat; so völlig angemessen erscheint dieses im Gebiete der Religion, als einem, wo das Individuelle herrscht und das sich nicht bildet von identischen Puncten und Thätigkeiten aus. Denn auf die Art des Entstehens kommt es an, ob man ein Lebensgebiet zum Identischen oder Individuellen rechne, auch wo das Resultat beider dasselbe wäre.

Auch die Betrachtung der Religion unter der Form des Gegensatzes von Spontaneität und Receptivität bestätigt also den Satz, daß die Religion ins Gebiet dessen falle, was wir als Individuelles dem Identischen relativ gegenüber stellen, weil da allein ein alldominirender Stifter möglich ist und nothwendig.

VI.

Ueber den Unterschied von Frömmigkeit und Theologie als Wissenschaft.

Der Stifter läßt sich in seiner Dignität nicht begreifen, ohne daß dadurch das Verhältniß von Wissen und

a) S. Reden über die Religion p. 267.

Frömmigkeit im Gebiete der Religion selbst verstanden wird. Bisher haben wir meist die Ausdrücke Religion und Frömmigkeit als gleichbedeutend gesetzt, aber der Gang unsrer Erörterungen mußte dahin führen, sie nun zu unterscheiden, und dieses ist eine Hauptaufgabe der neuern Theologie, weil offenbar Vieles von dem Hin- und Herstreiten, ob die Religion ein Wissen oder Gefühl sey, daraus herfließt, daß man unter dem Ausdrucke Religion Verschiedenes denken kann. Es ist vorzüglich Schleiermachers Verdienst, diesen unsichern Ausdruck in der Glaubenslehre abgewiesen und den bestimmtern der Frömmigkeit aufgenommen zu haben; denn nun wird es weit leichter eingesehen, daß die Frömmigkeit kein Wissen sey. Wollen wir aber der andern Ansicht, daß die Religion ein Wissen sey, ihre zu lösende Aufgabe gleichmäßig erleichtern, so müssen wir auch da den Ausdruck Religion vermeiden und durch einen bestimmtern ersetzen, wozu sich am Besten der Name Theologie hergibt, die eben Religion als Wissenschaft seyn will und von Niemand ein Gefühl wird genannt werden. So lange aber Frömmigkeit und Theologie so unter einander gemischt erscheinen in dem vieldeutigen, nicht einmal etymologisch bestimmbaren Ausdrucke Religion, kann jener Kampf nicht aufhören und doch auch nichts deutlich machen. Indeß haben wir es auch mit diesem Gegensatze hier nicht um seiner selbst willen zu thun, sondern nur insofern, als er zum Begreifen der Dignität des Religionsstifters nothwendig ist und hinwieder aus dieser eine Beleuchtung findet.

Die Unterscheidung von Frömmigkeit und Theologie führt nun zunächst dahin, die christliche Glaubenslehre zu trennen von der wissenschaftlichen Theologie, die der Philosophie angehört. Daß diese Trennung nicht in einer noch höhern Wissenschaft auch wieder aufzuheben sey, welche wohl Religionsphilosophie oder auch Apologetik wäre, die ja heutzutage sich wenig mehr

gegen Juden und Heiden, wohl aber gegen die Philosophie und noch mehr gegen unphilosophische Reflexionen zu stellen und auszugleichen hat, wollen wir nicht im Geringsten behaupten, da wir hier selbst Versuche und Beiträge dazu geben. Ein fernerer Unterschied ist dann der von christlicher Frömmigkeit und christlicher Glaubenslehre (Dogmatik) oder überhaupt christlicher Theologie; indem ja der Stifter Vollender der Frömmigkeit ist, ohne daß es darum gelingen will, ihn auch als vollendeten Theologen zu denken. Wenn man nun die Frömmigkeit für die Praxis hielte, die Theologie aber für die Theorie oder das Wissen um jene, so könnte dieses nur gelten, insofern man den Gegensatz irgendwie wieder aufhöbe; denn offenbar sind sie nicht so außer einander das Frommseyn und das Darumwissen; sondern wenn auch wahr ist, daß das Wissen nicht das Maß, also auch nicht das Wesen der Frömmigkeit ist a), so ist doch nicht minder wahr, daß ohne ein gewisses Maß des Wissens die Frömmigkeit nicht sehr erheblich seyn könnte und namentlich nicht befähigen würde, Stifter zu seyn, ja daß ohne alles Wissen dieselbe nichts wäre als ein Instinct, ein eben bewußtloses Erregtseyn, wogegen dann alle die bekannten Einwürfe, daß Thiere auch daran Theil haben könnten, sich eher erheben ließen, daß daher doch eine gewisse Wechselwirkung, ein Ineinander von beiden immer zu denken ist.

Wir haben zuerst beide aus einander zu halten, dann ihr Ineinander nachzuweisen, immer in Beziehung auf den Religionsstifter, von dem wir nicht etwa bloß behaupten, es gelinge nicht, ihn als Theologen zu denken, son-

a) Schleiermacher, in der bekannten Stelle Glaubensl. 2te Aufl. §. 3. 4. Die keineswegs darum die Frömmigkeit vom Wissen in dem Sinne ausschließt, daß man von atomistisch neben einander gestellten Lebensgebieten und Thätigkeiten auch nur mit einigem Rechte sprechen kann.

dern begreifen wollen, warum er das ganz und gar nicht seyn kann, und Stifter und Theologe zwei nie in Einer Person vereinbare Begriffe sind. Die Frömmigkeit ist die Wirkung eines realen, wahrhaften Seyns, nämlich des Verhältnisses zwischen dem absoluten und getheilten Seyn, welches darin besteht, daß dieses in allen seinen räumlich und zeitlich auseinander liegenden Puncten und Momenten vom Absoluten ausgegangen, getragen und gehalten ist. Diese That Gottes auf die Welt wird nun in den Puncten, wo vernünftige Geschöpfe von ihr berührt werden, auch in deren Selbstbewußtseyn irgendwie lebendig, ob in Form des Gefühls oder der Vorstellung ist hier gleichgültig. Und eben dieses Leben ist die Frömmigkeit, die daher wie alles Leben dem wissenschaftlichen Begriffe als conditio sine qua non vorangeht. Dieses Leben tritt mit der menschlichen Vernunft selbst in deren Individuellseyn ein; daher eine der ihm möglichen individuellen Arten und zwar die beste im oben bezeichneten Sinne Stifter wird. Da also die Frömmigkeit ihr Entstehen nur hat, wo das Absolute auf vernünftige Wesen seine lebendige Wirkung übt, so ist vor Allem klar, daß diejenigen, welche diese als zuerst in Form des Gefühls lebendig werdend darstellen, sich nicht im mindesten können irre machen lassen durch jene aus Polemik entspringende Aeußerung Hegels, daß, wenn die Religion Abhängigkeitsgefühl sey, der Hund der beste Christ wäre a). Da doch jeder Denkende auch geistige Gefühle anerkennt, so braucht nicht erinnert zu werden, daß es nur auf einem Kleinmachen der Gegner beruht, wenn man ihre Behauptung, die Religion sey ein Gefühl, in sinnliche Ge-

a) Vergleiche dessen Vorwort zu Hinrichs citirter Schrift p. XIX und ähnliche Aeußerungen derjenigen Schüler Hegels, die, um sich als solche auszuweisen, auch die polemischen Blößen des Meisters nachmachen zu müssen glauben.

fühle hinüberspielt. Geistige Gefühle nun sind eben Affectionen des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, welches sich unterscheidet vom Wissen um Etwas, d. h. vom objectiven Wissen, zu welch letzterem auch das Wissen um sich selbst gerechnet werden muß, sobald das wissende Subject von sich als Object auseinander gehalten wird, im Momente dieses Wissens. So ist die Frömmigkeit eine unmittelbare Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns vom Absoluten, die, weil sie nur als That des Absoluten empfunden wird, ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl seyn muß, wobei nicht zu übersehen ist, daß dieses sich von Gott abhängig Fühlen die höchste Erhebung des Menschen ausmacht und weit entfernt, ihn zu entwürdigen, vielmehr die Urquelle aller wahren Kraft und Freudigkeit wird, indem durch dieses Gefühl gar nicht das Getrenntseyn, sondern das Bezogenseyn des Menschen auf Gott in einem innern Leben repräsentirt oder ausgedrückt ist. Denn diese Frömmigkeit ist das Leben in Gott, ob es nun die Form des Gefühls behalte, oder auch andere annehme, ist, von hier aus betrachtet, das Gleichgültige, festzuhalten ist nur, daß sie ein Leben sey und individuell werde im Selbstbewußtseyn. Denn wie überall, wo das Selbstbewußtseyn von der Welt her zu Lust oder Unlust bestimmt wird, diese Gefühle ganz etwas anders sind, als das Darumwissen, und noch vielmehr etwas anderes als das Wissen um die sie hervorrufenden Ereignisse und Dinge, weil ja offenbar das Wissen um ganz dieselben Begebenheiten gleich Betheiligte doch zu ungleichen Gefühlen stimmen kann: so muß es auch seyn im Selbstbewußtseyn, sofern es vom Absoluten afficirt wird. So muß sich die lebendig gefühlte Religion, d. h. die Frömmigkeit wohl unterscheiden lassen vom Wissen um sie und um Gott. Die christliche Frömmigkeit ist also das best individualisirte Leben in Gott, die christliche Glaubenslehre aber ist ein Wissen um dasselbe, ein Auseinanderlegen desselben in Form des Gedankens. Beide bilden so sehr ei-

nen, wenn gleich auflösbaren, Gegensatz, daß einer die eine haben kann ohne die andere. Dem Stifter schreibt man nur die vollkommene Frömmigkeit selbst zu und weiß ihn hierin für immer dominirend. Hingegen müßten wir uns entwürdigen, ihn aber schief darstellen, wenn wir ihm auch die Vollendung des wissenschaftlichen Wissens um diese Frömmigkeit, das eine identische Operation ist, gerichtet auf das christliche Leben, zuschrieben.

Aber mit diesem Auseinander von beiden ist die Sache nicht erschöpft, sondern es muß auch ein Ineinander derselben nachgewiesen werden, und hier können wir nicht verlegen seyn, da die Theilung der Vernunftthätigkeit in identische und individuelle uns von vornherein als eine bloß relative entstanden war, als ein bloßes Ueberwiegen des einen Elements über das immer mit daseyende andre. Es kann nämlich in einem Einzelwesen die Frömmigkeit nicht wahrhaft seyn ohne auf bewußte Weise; und besonders im Stifter muß sie so seyn, daß er sie ausdrücken und mittheilen kann a). Dieses beruht auf dem Ineinander von Selbstbewußtseyn und objectivem Wissen; jenes entsteht mit diesem, denn ohne Ich kein Du. Soll also Einer mit Klarheit das Afficirtseyn von Gott in sich haben, so muß er auch darum wissen. Jenes Auseinanderstellen von Frömmigkeit und Darumwissen gilt also nur, insofern dieses als Wissenschaft gedacht wird; insofern man aber jedem Menschen ein Wissen zuschreibt, abgesehen von der Wissenschaft, muß der Stifter es so vollkommen in sich gehabt haben, als nur irgend möglich, d. h. er hat die Frömmigkeit lebendig in sich

a) Marheinecke Dogm. §. 37. „Wenn der Fühlende nicht über sein Gefühl hinausgeht und in die Welt des Gedankens hinaustritt, so ist keine gegenseitige vernünftige Verständigung." Dieser Satz bedürfte einer genauern Bestimmtheit, denn offenbar gibt es auch andre vernünftige Verständigungen der Individuen unter einander, da doch das ganze Gebiet der mehr künstlerischen Manifestationen auch vernünftige Verständigung ist, obgleich nicht durch das Mittel des Gedankens.

als eine ſich bewußte, aber ohne das Intereſſe der Wiſſenſchaft. Um nun aufzuzeigen, daß dieſes nicht bloß zufällig ſich ſo verhalte, ſondern vermöge einer innern in der Sache ſelbſt liegenden Nothwendigkeit der Stifter nicht Theologe ſeyn kann, haben wir den Unterſchied jenes jedem Menſchen zukommenden Wiſſens von der Wiſſenſchaft anzugeben; denn ſonſt könnte es ſcheinen, als ſchrieben wir willkürlich dem Stifter auch ein Wiſſen zu, das ſo vollkommen wie möglich wäre, ohne doch zugleich die wahre Vollkommenheit des Wiſſens, nämlich Wiſſenſchaft zu ſeyn. Ohne nun hier im mindeſten den Fortſchritt der neuern Philoſophie, daß zwiſchen dem wiſſenden Subjecte und gewußten Objecte kein bleibender Gegenſatz feſt werden könne und ſolle, abzuweiſen, ſondern ſowohl wenn dieſes wahr als wenn es falſch wäre, behaupten wir, daß das wiſſenſchaftliche Wiſſen nicht entſtehen kann, als nur dadurch, daß Subject und Object auseinandertreten, mögen ſie dann auseinander bleiben, oder der Gegenſatz wieder aufgehoben werden. Dieſe Momente der Abſtraction ſind conditio sine qua non des Wiſſens. Erſt mit ihrem Eintritt hört das Vermiſchtſeyn von Geiſt und Natur auf, welches den erſten Standpunct des menſchlichen Lebens bildet. Vor dieſer Abſtraction haben zwar die geiſtigen Gefühle immer ſchon Theil am Bewußtſeyn, nur daß beides noch verſchmolzen durcheinander liegt. Dieſes Verſchmolzenſeyn nun des frommen Selbſtbewußtſeyns und des objectiven Wiſſens ſchreiben wir dem Stifter zu auf vollkommene Weiſe. Wenn nun auch aus dieſer Verſchmelzung, die überall das wirkliche Leben charakteriſirt, die Wiſſenſchaft heraustreten kann, ſo iſt ſie dem Religionsſtifter unweſentlich und liegt nicht in ſeiner Richtung und Dignität ſchon darum, weil ihr Entſtehen bedingt iſt durch ein Auseinandertreten von frommen und von wiſſenden Momenten, alſo durch einen Abbruch der Frömmigkeit als Leben; denn der Moment, in welchem ich um eine fromme Erregung im

Interesse der Wissenschaft weiß, setzt mich als nicht mehr in derselben begriffen. Die Wissenschaft aber, auch wenn sie nachher diesen Gegensatz wieder aufzuheben verstände, setzt also nothwendig solche Abstraction voraus, in der fromme und wissende Momente auseinander treten, daher sie nicht nur zur Dignität des Stifters nicht gehören, sondern, weil die Continuität des Gottesbewußtseyns störend, dieselbe vielmehr schmälern müßten a). Vielmehr ist diese Dignität, weil auch der Stifter beständig in der Welt lebte und sein zeitliches Bewußtseyn ununterbrochen auch von weltlichen Momenten erfüllt seyn mußte, nicht zu suchen in einem ausschließlichen Gottesbewußtseyn, sondern in einem stetigen Verschmelzen desselben mit den irdischen Momenten, sowohl des Wissens als aller andern Lebensthätigkeiten. Daher ist es ganz dem Obigen conform, wenn wir behaupten, des Stifters Dignität mache jene Abstraction der Wissenschaft geradezu unmöglich und bestehe vielmehr im gänzlichen Verschmelzen der frommen und der wissenden Richtung, so daß alle seine wissenden Momente zugleich fromm sind, und die frommen alle Theil haben am Bewußtseyn und eben die fromme Richtung die überwiegende ist. Die Frommen sind nun solche, in denen jene Verschmelzung überwiegt und die Richtung auf Gott dominirt, die Wissenden aber solche, in denen die Richtung auf jene Abstraction überwiegt, da ja selbst wenn eine Ueberwindung des Gegensatzes von Subject und Object erreicht wird, doch jedesmal die Abstraction vorauging, in welcher das Bewußtseyn sich vom Leben selbst zurückzieht, um über dieses als gegenüberstehendes Object zu reflectiren. Und freilich, wenn der Gegensatz nicht aufgehoben wird, son-

a) Marheinecke Dogm. §. 33. „Die Religion in ihrem unmittelbaren Seyn wird dem Denken nicht gegenständlich." Hiemit ist jene Abstraction, jenes Auseinandertreten des denkenden Subjects und der Religion als Object ausgesprochen, obgleich der Gegensatz dann wieder aufgehoben wird.

dern für bleibt, können Frömmigkeit und Wiſſenſchaft in Conflict kommen und wie die Erfahrung zeigt, Viele um die Frömmigkeit gar vielerlei wiſſen, ohne fromm zu ſeyn, die Frommen aber gegen das Wiſſen überhaupt eingenommen werden. Soll nun ein Theologe Wiſſen und Glauben (oder Frömmigkeit) mit einander vereinigen wollen und können, ſo wird er nicht jenen Gegenſatz der Abſtraction für werden laſſen, ſondern ſelbſt mit dieſen Momenten die Frömmigkeit verbinden dadurch nämlich, daß er dieſelben als bloße Abſtraction kennt, und ſchon die Richtung mit hat, ſie zu überwinden.

Zu dieſem Ergebniſſe ſtimmt nun auch die Erfahrung, welche uns Chriſtum als Frommen, nicht aber als wiſſenſchaftlichen Theologen zeigt. Er iſt alſo nur dann alldominirend in ſeinem Gebiete, wenn dieſes kein Wiſſen iſt. Auch dazu ſtimmt das Chriſtenthum, welches ſeine Frömmigkeit ſelbſt da, wo es ſie als Geſinnung ſetzt unter dem Namen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, ſehr wohl von einem Wiſſen zu unterſcheiden weiß, wie ja gerade der unter allen Apoſteln am meiſten als wiſſend auftretende Paulus ſich darüber entſchieden klar ausſpricht. Vergl. die Hoffnung betreffend Röm. 8, 24 und 25, den Glauben betreffend 2 Cor. 5, 7; von der Liebe aber verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie kein Wiſſen ſey.

Dennoch iſt die Vollendung der Frömmigkeit, ſeit ſich eine Geſchichte derſelben und dadurch veranlaßt eine Wiſſenſchaft von ihr gebildet hat, nicht mehr möglich für die ganze Menſchheit, wenn nicht ein höheres Ineinander von beiden gefunden wird. Gehen ſie auseinander, ſo kann Chriſtus nicht alldominirend werden, weil Viele ſich immer mehr nicht bloß durch Wahlanziehung, ſondern auf einem identiſch-hiſtoriſchen Wege ihm nahen wollen a), der unter dem Einfluſſe der Wiſſenſchaft ſteht. Aller geſchichtlichen

a) Vergl. die citirte Kritik über Rationalism. und Supranaturalism. pag. 37.

Entwicklung wie auch aller Dialektik zufolge muß das zuerst unmittelbare Ineinander von Frömmigkeit und Wissen durch ihr Gegeneinandertreten hindurch zum vermittelten Ineinander heranreifen, worin dann die Abstraction von frommen und darum wissenden Momenten aufgehoben ist, so daß je der am besten Wissende auch der Frömmste werden kann und umgekehrt. Dieß ist der Begriff des vollendeten Theologen. Wenn aber je solche wirklich erscheinen, so steigen sie darum doch in der Kirche nicht über den Stifter empor, sondern wissen sich vielmehr theils in ihrer Frömmigkeit von ihm dominirt, theils daß ohne diese auch die Wissenschaft nicht die wahre geworden wäre, weil ohne diese Frömmigkeit der Mensch in unwahrem Zustande ist, von welchem aus auch keine Wahrheit entstehen kann. So gewiß also ein Christ nicht völlig die Individualität des Stifters anziehen kann, so gewiß wird er nicht frei von Irrthum und Sünde, und keiner steigt bis zu Christus hinauf, weil nur diese Individualität absolut adäquat war mit der christlichen Frömmigkeit. Einem in christlicher Frömmigkeit, also in der Wahrheit seyenden Gesammtleben aber müßte es als seine höchste Entwicklung gelingen, den Proceß durchzulaufen und endlich anzulangen bei der wahren Wissenschaft, die Christum und Frömmigkeit völlig begreift.

Wer diese anzustrebende Identität nicht annimmt, der muß, sobald er consequent verfahren will, alles was Wissenschaft heißt, als der Frömmigkeit gefährlich verwerfen; denn soll die Abstraction fest bleiben, in welcher die frommen von den um sie wissenden Momenten getrennt sind, so ist jeder letztere der Frömmigkeit entzogen und thut ihr Abbruch, und der Gelehrte, in welchem als solchem die Richtung auf das Wissen überwiegt, müßte, je mehr er dieses wäre, desto unfrommer seyn. Nur ist diesen Glaubenden, die dem Wissen abhold sind, zu bemerken, daß sie jeder andern Lebensrichtung und Thätigkeit ebenso feind seyn, jede Art von Arbeit und Beruf, so gut wie das

Wiſſen aus der Kirche verbannen müßten, weil die Intention des Menſchen immer momentan auf das hingerichtet iſt, was er eben thut, alle ſolche Momente daher der eigentlich frommen Richtung entzogen wären. Dahin kommt derjenige, welcher das Gottesbewußtſeyn fordert als alle Lebensmomente dominirend, da es doch allen auf irgend andre als unmittelbar religiöſe Löſungen gerichteten nur begleitend einwohnen kann.

Die Frömmigkeit alſo iſt das von unmittelbarer Anſchauung des Abſoluten (Offenbarung), die ihre Berechtigung in der Individualität hat, ausgehende Inſichfinden des Abſoluten, daher ſie unmittelbares Gefühl, Selbſtbewußtſeyn iſt ihrem Weſen und Urſprunge nach; die Wiſſenſchaft hingegen begreift das Abſolute eben in Form des für Alle identiſchen Begriffes und hat in der innerlich nothwendigen Fortbewegung des Begriffs ihren Verlauf. So ſcheidet ſchon der Ausgangspunct und die Art der Fortbewegung beide Gebiete, und es iſt ebenſo verdienſtlich von Schleiermacher, das dialektiſche Wiſſen aus der Frömmigkeit, wie von Hegel den ſchellingiſchen Anfangspunct einer unmittelbaren, nicht weiter zu erweiſenden Anſchauung des Abſoluten aus der Philoſophie ausgeſchieden zu haben; denn beides war eine Vermiſchung, die beide Gebiete nur verwirren konnte. Ihr Gegenſatz aber findet allmählich ſeine Aufhebung, indem nothwendig die wahre Frömmigkeit, in Form der Vorſtellung gebracht, mit der wahren Wiſſenſchaft, ſobald beide vollkommen ausgebildet ſind, zuſammentreffen müſſen, als Eins geworden im Reſultate, Eins in dem Sinne wie eine Identität von Geiſt und Natur behauptet wird als nur formell verſchiedne Manifeſtationen des Abſoluten. Bevor aber dieſe Ausgleichung von der Menſchheit zu Stande gebracht wird, erweiſen Frömmigkeit und Wiſſenſchaft ſchon dadurch ihre höhere Einheit, daß ſie mit einander in Wechſelwirkung ſtehen, einander gegenſeitig zur Klarheit und Wahrheit bringen,

was ohne Identität unmöglich wäre. Dieß werden sie alsdann in vollem Maße thun, wenn aus der Wissenschaft verbannt wird, was der Frömmigkeit zukommt, nämlich die unmittelbare Anschauung, die, weil etwas Individuelles immer ein poetisirendes Element in das identisch seyn sollende Wissen hinüberspielt, oder wie man sonst das schlechthinige Afficirtseyn vom Absoluten bezeichnen mag; aus der Frömmigkeit aber weggewiesen wird die dialektische Selbstfortbewegung des Begriffs, die mit dem individuellen Gebiete wesentlich nichts zu thun hat, und bloß als Darstellungsmittel benutzt werden kann a).

So werden beide Gebiete bei aller höhern Einheit, die jetzt noch meist nur in der Wechselwirkung beider vorliegt, demnach jedes als für sich seyend sich fort entwickeln, in der Frömmigkeit die Macht und Realität der Individualitäten sich geltend machen b), indem die beste alldominirend wird und alle andern allmählich anzieht; in der Wissenschaft aber das Allen identische, begriffliche Wissen seine immer höhere Geltung finden, so daß nimmer hier ein Einzelner kommen kann, der für alle Zeiten dominiren würde, sondern je der Wissendste das Eitle und Gleichgültige seiner wie jeder Persönlichkeit erkennt, während je der Frömmste im Gebiete der Frömmigkeit die Individualität als das Festzuhaltende nimmer verliert, vielmehr immer lebendiger der Stifter dominiren wird, bis dann die Vollendung des höchsten Gutes erscheint, wenn diese Individualität die allen Menschen gemeinsame geworden ist vermöge des kräftigen Princips der Wahlanziehung, wie auch Paulus geschrieben hat 1 Cor. 13, 8: die Liebe (und diese ruht ja wesentlich auf der Individualität) hört nimmer

a) Schleierm. Glaubenslehre I. §. 16.

b) Ebendas. S. 71 nennt Schl. diese Macht ein Wirken des Totaleindrucks der Eigenthümlichkeit Christi. Die eigenthümliche Existenz aber wirke immer ursprünglich auf das Selbstbewußtseyn.

auf, während doch die Weissagungen, Sprachen und Erkenntniß (das Identische) aufhören werden (nämlich nicht in der Gesammtheit, aber im Einzelnen). Auf diesem Wege hebt sich uns auch jener Gegensatz auf, entweder nur das Individuelle, Erscheinende für das Wirkliche zu halten, oder nur die Idee in ihren Allgemeinheiten oder Kategorieen des Denkens und Seyns. Aufgehoben ist er in der Idee oder dem sich als beides manifestirenden Absoluten a). So ist nun ebenso sehr die volle Dignität des Stifters im Gebiete der Frömmigkeit von uns darzustellen, als zu erweisen gesucht worden, daß ihm vermöge einer innern Nothwendigkeit ein directes Dominiren im Gebiete des Wissens nicht zukommen könne, sondern nur ein indirectes, insofern nämlich der nicht Fromme, weil in der Unwahrheit seyend und aus ihr heraus denkend und arbeitend, auch im Wissen keine Wahrheit wird finden können. Die Nothwendigkeit der Wechselwirkung von Wissen und Frömmigkeit weiter aufzuzeigen, liegt nicht in unsrer jetzigen Aufgabe, eben so wenig haben wir das Zusammentreffen beider im Resultate hier mehr als bloß vorauszusetzen. — In dieser ganzen Erörterung sollte gezeigt werden, wie wichtig für die Philosophie und Religion die Individualität sey. Darauf aufmerksam machte einer der ersten Gelehrten nicht nur unsers Zeitalters, Schleiermacher, und hinterläßt, wie in diesem, so in unzähligen von ihm angeregten Puncten der Nachwelt seinen beleben-

a) Vergl. Stud. und Krit. 1833. 4s Heft S. 1117. Die eben daselbst entwickelte Ansicht, daß die christliche Religion selbst eine Philosophie sey, also doch ein Wissen, wird nothwendig auf alle oben entwickelten Unmöglichkeiten, die alldominirende Dignität Eines zu finden, also selbst auf das, was sie der hegelschen Schule vorwirft, stoßen müssen, denn auch, wenn sie Christum als Gottmenschen faßt, wird sie ihn wollen begreifen in menschlichen Formen; darum ist Gott Mensch geworden. Auch die Folgerung, die Philosophie solle sich aufs Christenthum gründen, scheint

den Geist a). Dieser zieht sich durch unsere Abhandlung, die bis gegen ihr Ende hin nicht gemeint war, eine Blume zu werden auf des Verewigten Grab, sondern lieber wieder eine bescheidene Blüthe, in der er sich, wenn auch nur theilweise und in anderer Individualität, wieder finde. Auch in dieser von ihm oft begabten Zeitschrift möge noch vielfach der Same aufgehen, den er so unverdrossen ausgestreut hat, daß eben diese Berufstreue den schönen Tod veranlassen sollte, der Viele zu desto geistigerem Leben erregen wird. —

A. Schweitzer, Prediger.

---

jene um ihre Selbstständigkeit, also um ihr Seyn zu bringen. Die Identität der Wahrheit, welche in beiden seyn soll, kann unmöglich das Zusammenschmelzen beider in Einen Guß fordern. Das Gegentheil aber verdient den Vorwurf atomistischen Nebeneinanderstellens so wenig, daß darüber nichts zu sagen ist.

a) Möchten neben der Dialektik, die er eben auszuarbeiten beschäftigt war, namentlich auch die so anregenden Vorlesungen über die Ethik veröffentlicht werden, in denen seine großartige Auffassung des gesammten Vernunftlebens sich ausspricht, daß seinen kritischen Verdiensten um diese Wissenschaft auch die constructiven sich anschließen. —

3.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler

durch

Dr. C. J. Nitzsch.

Vierter Artikel, vom Sacrament.

Beide Kirchen erkennen die Vermittelung der göttlichen Gnadenwirkung in beiden, in dem Worte Gottes und im Sacramente. Diese Mittel ergänzen einander, das ist je im Allgemeinen die beiderseitige Voraussetzung. Denn dadurch, daß die katholische Theologie nirgends recht absichtlich, immer nur gelegentlich und halb die Wirkung des Wortes mit heranziehet, Concil. Trid. de iustif. cap. VI. Catech. Rom. II. 1. qu. 21. IV. 13. qu. 12., werden wir nicht berechtiget, ihr die obige Zusammenstellung oder die Beziehung der Gnade auf des Wortes Wirkung ganz abzusprechen. Kommt es dann zu nähern Bestimmungen, so zeigt sich freilich, daß die wesentlichen Heilszustände für den Protestanten überwiegend durch das geglaubte Wort, für den Katholiken überwiegend durch das richtig verwaltete Sacrament gewirkt werden. Läßt sich die Heilskraft des göttlichen Wortes nach den jetzt gültigen katholischen Bekenntnissen und ohne Zuziehung der ältern Scholastiker überhaupt begreifen, so kann sie nur in der Vermittelung des Vorbereitungsstandes gegeben seyn. Die Wirkung des Wortes disponirt zum Genusse des Sacraments; und das die sacramentliche Handlung begleitende Einsetzungswort erklärt sie, macht sie verständlich und befördert dadurch die Wirkung des Sacraments — verba enim inter omnia signa maximam vim habere perspi-

cuum est: ac si ipsa desint, plane obscurum erit, quidnam materia sacramentorum demonstret Catech. R. II. 1. qu. 8. Dabei ist es ganz unbedenklich, die Frage, wodurch denn nun eigentlich Gerechtigkeit und Heil dem Menschen angeeignet werde, lediglich mit dem Sacramente zu beantworten. Das Sacrament gibt den innern wie den äußern christlichen Charakter; und in dieser Beziehung ist von einer Gleichstellung desselben mit dem Worte oder von einer Zusammenwirkung der beiden Gnadenmittel auch dann nicht die Rede, wann es z. B. Cat. Rom. II. 2. qu. 21. heißt: das ganze christliche Gebäude sey gegründet auf den Eckstein; allein wenn nicht Predigt des göttlichen Worts und Sacramentsgebrauch es stütze (fulcire), entstehe die Besorgniß, es werde großentheils zusammenstürzen. Gleich darauf folgt nämlich die zur ganzen Lehre stimmende Erklärung: das Sacrament macht des Lebens theilhaft, das Wort ernährt dieses Leben. Wie man nun immer dieses fassen möge, — es darf nicht übersehen werden, daß theils die Gnade, die den Stand des Heils nur vorbereitet, theils die, welche ihn bewahrt, auch wenigstens ebenso sehr, wie durch Wirkung des Wortes durch Werke, die nicht sacramentlich, aber kirchlich sind, vermittelt und auch insoweit das Wort leicht zurückgedrängt werden kann — gewiß ist dem Katholiken das Sacrament das vorgeordnete, eigentliche Mittel des Heils. Für den Protestanten findet das entgegengesetzte Verhältniß statt. Das Sacrament wirket zwar auch für ihn auf eigenthümliche Weise zur Hervorbringung oder Vervollkommnung und Bewahrung eines Zustandes mit, allein das, was es wirkt, ist der Art nach nichts Höheres, Vollkommneres und Seligmachenderes als das geistliche, durch die Wirkung des Wortes im Glauben gewirkte Leben. Nach protestantischer Vorstellung wirket das Wort zu sacramentlich und das Sacrament selbst zu sehr mit dem Worte und in Bezug auf das Wort, als daß die Ertheilung der innern

Bestimmtheit eines Christen auf die Wirkung des Sacraments im engern Sinne beschränkt werden könnte. Wort und Glaube, Gnade und Glaube schaffen das wesentliche Leben, welches nun freilich zu seiner Pflege und Bewahrung Bedürfnisse hat, denen die sacramentliche Einsetzung entspricht.

Auf diese oder eine dergleichen Betrachtung muß hier jeder Symboliker unsrer Zeit eingehen, wenn er den Forderungen der Wissenschaft und der geschichtlichen Gerechtigkeit entsprechen will. Hr. Dr. Möhler ist weit entfernt, dieses zu thun. Nachdem er die protestantische Rechtfertigungslehre als einen unsittlichen Aberglauben vorgestellt, mußte er in unsrem Bekenntnisse vom Sacramente soviel wie möglich den Unglauben nachweisen, oder einen Naturalismus, der nur hie und da eben wieder durch katholischen Glauben seine Blößen zu decken suche. Er stellt sich daher von vorn herein so, daß er, was christlicher Gemeinglaube der Protestanten und Katholiken ist, gar nicht als solchen, sondern als katholischen Glauben faßt, oder er verdeckt doch das, was Protestanten in Bezug auf Zueignungsmittel der Gnade glauben, indem er das Verhältniß von Wort und Sacrament von der vergleichenden Betrachtung gänzlich ausschließt. So ist z. B. alles, was der römische Katechismus über das Zweckmäßige und Erforderliche des Sacramentes sagt, nur insoweit wahr, und insoweit auch protestantisch, als man vorher schon weiß, wie es sich zur zueignenden Kraft des Wortes verhalte, und daß es diese Kraft nicht verleugne. Das Gläubigste, so zu sagen, am sacramentlichen christlichen Gemeinglauben ist doch wohl dieses: je mehr das Sacrament mit voller Empfänglichkeit genossen wird, desto weniger ist es bloßes Zeichen, oder bloßes Unterpfand der Lebensmittheilung Christi, desto mehr diese Mittheilung selbst. Das Sacrament ist Leiter, Canal der Gnade, wie der römische Katechismus sich ausdrückt. Bis auf diesen

Punct aber wird der Sacramentsbegriff — ich will zugeben unter sehr verschiedenen Bedingungen — durch das in dieser Hinsicht ganz ungetheilte Bekenntniß der Protestanten gesteigert. Denn auch die Protestanten, welche nicht die mystische Identität, sondern die mystische Simultaneität der sinnlichen und geistlichen Perception wollen, die des helvetischen z. B. und vierstädtischen Bekenntnisses, können nicht so ausgelegt werden, als wäre ihnen die sacramentliche Handlung nur das Unterpfand einer allgemeinen Wahrheit oder ihres sonstigen allgemeinen Verhältnisses zu Christus, vielmehr innerhalb des Actes und in der Gegenwärtigkeit desselben haben sie, empfangen sie die Lebensmittheilung des Erlösers, die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes, die ihnen durch das Sichtbare Kraft seiner Verheißung, Verabredung, Einsetzung verpfändet oder versiegelt wird. Der protestantische Begriff des Siegels oder Pfandes ist weit entfernt, die collative Kraft des Sacraments zu schwächen; er gestattet sogar die mystische Verknüpfung der Elemente des Sacraments mit der res signata et exhibenda — signa et res significatae sacramentaliter coniunguntur Conf. Helv. — Bezeichnung, Besiegelung, Darreichung der Gnade Christi vereinigen sich im Sacramente Decl. Thorun. — Bis hieher hat demnach Hr. D. M. nichts als christlichen Gemeinglauben, keineswegs aber etwas, das in den katholisch-protestantischen Gegensatz fiele, dargestellt. Vielleicht ist es anders mit dem Folgenden. Die katholische Seite lehrt, das Sacrament wirke Gnade und Heil ex opere operato, nämlich in denen, qui obicem non ponunt, die kein Hinderniß in den Weg legen. Wie legt dieß unsere Symbolik aus? „Das opus operatum ist dasjenige, quod Christus operatus est, d. h. die Sacramente überbringen eine vom Heiland aus verdiente (!) göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung oder Anstrengung vermittelt werden kann, sondern von

Gott um Christi willen schlechthin im Sacramente gegeben wird. Allerdings muß sie der Mensch empfangen und deßhalb empfänglich seyn, was sich in der Reue und dem Schmerze über die Sünde, in der Sehnsucht nach Hülfe und dem vertrauensvollen Glauben ausspricht, allein er vermag sie nur zu empfangen, und darum nur empfänglich zu seyn." Hinterher heißt die Empfänglichkeit, wie billig, doch auch eine Thätigkeit; diese soll nur (wie sich freilich von selbst verstehen würde) nicht die Gnade selbst noch eine sie verdienende seyn. Ich will nicht leugnen, daß in dieser Darstellung noch gleichsam wider Willen des Verfassers etwas von dem Gegensatze hindurchscheine. Das Wörtlein „verdiente Kraft" weiset dahin, daß Christus es der Kirche verdient habe, selbstständig durch das Sacrament Gnade zu spenden u. s. w. Doch im Ganzen sind wir berechtigt, zu behaupten, wenn dieß die katholische Lehre ist, so sind wir Protestanten noch um ein sehr Bedeutendes katholischer, als die Katholiken. Wenn nämlich von Wirkung zur Seligkeit die Rede ist, so lassen wir im Sacramente Christum wirken und ganz allein, seine Einsetzung, sein Wort, seinen Geist, seine Macht und Gnade, ohne daß uns irgend eine voluntas oder intentio ministri förderlich oder hinderlich werden könnte, und folglich kommt es eben nur auf unsere Empfänglichkeit für die Darbietungen des Erlösers an, auf eine Empfänglichkeit, die er selbst freilich besser als wir zu erkennen und zu würdigen weiß a). Aus

a) Conf. Helv. Mai. Et ut deus sacramentorum auctor est, ita perpetuo operatur in ecclesia, in qua rite peraguntur sacramenta, adeo ut fideles, cum a ministris sacramenta percipiunt, agnoscant operari deum in suo instituto, ideoque sacramenta perinde ac ex ipsius dei manu percipere, et ipsis ministri vitium non obesse. Unde etiam aperte in administratione sacramentorum inter dominum et domini ministrum discriminant. Und am Schlusse des Artikels: So wie das gepredigte Wort Gottes an sich kräftig, gültig, gnadenreich bleibt in seinen Darbie-

welcher Macht, dürfen wir wohl fragen, läßt denn Hr. M. ein so ausdrückliches Stück der scholastisch-trienter Sacramentslehre, als die Meinung und Willensrichtung des Priesters ist, aus dem Texte weg, um in der Note es dem Bellarmin zu bester Auslegung zu überlassen. Einem Bellarmin verargen wir es so wenig, als irgend einem, die Lehren der Kirche, wo sie anstößig werden, bestens auszulegen; aber keinem Symboliker dürfen wir nachlassen, in der eigentlichen, wesentlichen Exposition derselben gerade die Puncte zu verschweigen, die, wie hier der Fall ist, gerade den protestantischen Gegensatz erklären und rechtfertigen. Die Forderung der Intention auf Seiten des Priesters zur heilsamen Wirksamkeit oder überhaupt zur Wirksamkeit des Sacraments fand vor und bei dem trienter Concile unter den römischen Theologen Widerspruch. Bald wandte man die Gefahr der Täuflinge oder Beichtkinder ein, die nun so leicht um die Gnade kommen oder derselben ungewiß bleiben könnten, bald die schon geltende, viel größere Concession, daß Unglaube, Todsünde des Priesters sogar die Wirksamkeit des priesterlichen Actes nicht aufhebe. Deßhalb sah man sich auch genöthigt, die Forderung möglichst zu restringiren; sie behauptete sich dennoch Sess. 7. can. 11. **Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anathema sit.** Aus guten Gründen, wie man leicht sieht. Denn wenn, wie can. 10. es bestimmte, der gemeine Christ die mehrsten Sacramente nicht machen noch conferiren konnte, wenn die übernatürliche Eigenschaft des Priesters, zwar eine **gratia gratis data** und nicht **gratum faciens**, doch zum Wesen der Sacramentsspendung gehörte, dagegen kein **bonus**

tungen, wenn es nicht oder übel gebraucht, nicht geglaubt noch genossen wird, so auch das Sacrament u. s. w.

motus des Empfängers zum Empfange der Gnade, ja bei der Privatmesse gar kein Empfänger, bei der Kindertaufe kein bewußter Empfänger vorhanden war: so würde bei gänzlich mangelnder Conformität des priesterlichen Bewußtseyns mit der Absicht der Handlung gar nichts als der absolut mechanische, zufällige, äußerliche Act übrig geblieben seyn, und von diesem hätte sich kaum noch irgend ein Gläubiger irgend ein Heil versprochen. Man hatte einmal dem Werthe des opus den Werth des durch den Glauben ergriffenen Einsetzungs- und Verheißungsgwortes, der Würde des Priesters die Würde der Gemeinde aufgeopfert, daraus entstanden große Gefahren und Verlegenheiten, wenn nun dennoch der Werth des Wortes ohne sittliche Würdigkeit des Priesters bestehen sollte; die sittlich gleichgültige übernatürliche Eigenschaft des Priesters mußte nun wenigstens psychologisch belebt werden, und das so mitwirkende priesterliche Bewußtseyn zur erforderlichen Form des sonst aller Gewähr beraubten Werkes hinzu kommen. Man ergab sich also der geringern Verlegenheit. Die Lehre von der intentio ministri ist eine Nachhülfe für das Dogma vom opus operatum, welche noch manche Vortheile anderer Art gewährt, und das letzte Dogma wird wiederum durch den Begriff des „nicht gelegten Hindernisses" erklärt und unterstützt. Die canones 6. 8. 11. sind aus dem positiven und negativen Inhalte eines jeden für sich gar nicht, sondern nur durch einander zu verstehen. Der achte Kanon sagt 1) positiv, durch die Sacramente des N. T. (anders ist es mit denen des A.) wird Gnade ex opere operato ertheilt; 2) negativ, der Glaube an die göttliche Verheißung reicht zur Erlangung der Gnade nicht hin. Der so ausgedrückte Gegensatz leidet im höchsten Grade an Zweideutigkeit. Man könnte sub 2 erwarten: der Glaube an die göttliche Verheißung im Sacramente ist zum heilsamen Empfange desselben nicht

nöthig a), da er vielmehr durch das zuvorkommend und an sich wirkende Sacrament mitgetheilt oder bis zur vollen Lebendigkeit erweckt wird, die Wirkung des in seiner Integrität vollzognen Werkes ersetzt den Mangel des Glaubens, oder den Mangel der boni motus, wie man seit Scotus vielfältig lehrte. So würde der Gegensatz klar, so wäre er zugleich der ausgesprochene Sinn des Systems. Die Synode hielt für gut, ihn zu verrücken, so, daß allenfalls Folgendes gesagt schien: der Glaube an die Verheißung allein macht der Gnade nicht theilhaftig, nur der durch Liebe gestaltete Glaube, dieser aber wird durch das Sacrament mitgetheilt, oder: der Glaube, der sich eben nur an das Wort hält, macht nicht gerecht und selig, das Sacrament muß dazu wirken, oder endlich: nicht die Subjectivität (Glaube) ist die wirkende Ursache des Heils im Sacramente, sie kann ja nur die werkzeugliche empfangende seyn, sondern die im Sacrament enthaltene und im Werke vermittelte Gnade des heiligen Geistes. Gilt, wie bei unserm Vf., die letzte Auslegung, dann verschwindet aller Anstoß der Protestanten an dem Kanon, denn nichts ist ihrem Bekenntnisse fremder, als daß die subjective Contemplation, Stimmung, Gläubigkeit, wie groß sie immer sey, das Sacrament oder dessen Segen bewirke, verdiene, ausmache. Der Vf. hat nun ganz Recht, sein Befremden darüber auszudrücken, daß Luther sich gegen das (so zu verstehende) opus operatum so standhaft gewehrt, da er die Sache selbst späterhin genehmigt habe. Und in der That, es bliebe nur übrig, die Abneigung gegen alle scholastischen, barbarischen Ausdrücke zu Hülfe zu nehmen, um die Erscheinung zu erklären, wenn man nicht einsehen könnte, daß Luther die historische Bedeutung des opus operatum kannte, welche eine noch andre ist als die, welche

a) Cajetan gegen Luther: fides non necessaria accessuro ad eucharistiam.

Hr. D. M. gelten läßt, und daß das Concil ſich eben auch dieſe hiſtoriſche Bedeutung, wie man aus dem Zuſammenhange der canones erkennen kann, wirklich vorbehalten hat. Damals zwar, als man zuerſt opus operans (operantis) und operatum entgegenſetzte — Innocentius III. in Mysteriis missae 3, 5. — war davon die Rede, das letztre behalte ſeine Reinheit und Kraft, wenn auch das erſtre noch ſo unrein ſey, d. h. die Sünde des Prieſters nehme dem ſacramentlichen Werke nichts. Allein die Entgegenſetzung tritt, wo nicht bei Thomas, doch bei Albert, Scotus, Biel in ganz anderer Beziehung wieder auf. Sie verknüpft ſich mit dem Unterſchiede des alt- und neuteſtamentlichen Sacraments. Das altteſtamentliche Sacrament wirkte Heil und Gnade ex opere operante oder operantis, nach Maßgabe der Devotion, guten und frommen Erregung deſſen, der das Sacrament empfing; das neuteſtamentliche (welches ja doch wirkſamer ſeyn muß, als jenes) ex opere operato, d. h. ohne Bedingung der verdienſtlichen oder empfänglichen Dispoſition, sine bono motu utentis. Die poſitive Empfänglichkeit iſt nicht erforderlich, nur die negative, ut non ponat obicem, und obex iſt wiederum in ſittlicher Hinſicht eben nur die Todſünde, die noch beſtehende oder im Vorhaben begriffene. Noch der letzte bedeutende Scholaſtiker vor der Reformation, Gabriel Biel, erläutert dieß dahin, das opus operans des Prieſters (ſeine perſönliche Heiligkeit) z. B. bei der Meſſe wirke freilich noch beſondere Erhörungen und Segnungen, ebenſo das opus operans der Sacramentsempfänger (ihre innere fromme Erregung), allein auch abgeſehn davon müſſe dem opus operatum ſeine ganz ſelbſtſtändige Gnadenwirkung zugerechnet bleiben. Das iſt nicht zu zweifeln, daß ſich ſchon vor der Reformation und nachher viele einzelne fromme Theologen gegen dergleichen Lehren empört fühlten; Joh. Gerhard und Martin Chemnitz citiren ihre Verſuche, die Scholaſtiker durch allerlei Interpretation des opus

operatum zu reinigen. Herrschte sie darum zu der Zeit, da Luther auftrat, weniger? a) Ward sie ihm nicht von Cajetan förmlich vorgehalten? Hat er also, der wohl wußte, was er that, nur aus Eigensinn oder im Wortstreite die Formel verworfen? Auch das Concil wußte, was es that, wenn es ein so anstößiges Wörtlein dennoch nicht fallen ließ, und die ganz dazu gehörige Formel non ponentibus obicem absichtlich an einem andern Orte can. 6. ebenfalls genehmigte. Den verschiedenen Schulen der Theologen sollte alle Breite bleiben, ihre Meinungen zu retten; denn es gab zu Trient eine bedeutende Zwistigkeit der Dominicaner und Franciscaner über die den Bestandtheilen des Sacraments einwohnende oder nicht einwohnende virtus causativa et effectiva, ob sie physisch sey, ob das Sacrament die Gnade enthalte, welches die letztern alles in Abrede stellten, indem sie einzig auf die göttliche Verheißung sich zurückzogen und den Lutheranern zu nahe zu kommen schienen: allein die evangelische Forderung der positiven Empfänglichkeit abzuweisen und nicht zu Stande kommen zu lassen, darauf war die ganze Reihe der canones gerichtet. Kein Hinderniß in den Weg legen und ein gläubiges, bußfertiges Herz mitbringen, gilt dem Hrn. D. M. gleich; und man sollte freilich denken, mit Recht. Denn ist von der Gesinnung die Rede, an der es keine Indifferenz gibt, so legt sie eben schon durch Ungläubigkeit und Unbußfertigkeit obicem, die negative Forderung geht da ganz in die positive über, und in der That macht es dem Bellarmin und seinen

a) S. Melanchthon in der Apol. art. VII. Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio. —

Nachfolgern alle Ehre, den Begriff des opus operatum und obex bis dahin ausgedehnt zu haben, daß alle geistlichen Bedingungen des wirksamen Gnadenmittels in Anerkennung kommen. Indessen nach geschichtlich treuer Auslegung der Worte und Begriffe besteht zwischen jenen beiden Dingen ein großer Unterschied. Jene, die zuerst nur das „Hinderniß" hinwegdachten, befanden sich auf dem Gebiete der That. Sie sahen ja eben das opus operantis an, sie forderten in demselben Momente, wo sie fides et poenitentia nicht forderten, die Abwesenheit der Todsünde, und mit ihr eben nur eine solche Beschaffenheit des empirischen Bewußtseyns und Verhaltens, bei welcher das äußerste Aergerniß nicht zu befürchten und irgend eine, wenn auch noch so passive und träge Hingebung an das opus operatum zu hoffen war. Das Sacrament sollte durch die mindeste Forderung gewinnen, und damit hatte es dieselbe Bewandniß wie mit der attritio cordis, auf welche man die contritio zurückgeführt. Der Protestantismus durfte mit keiner dieser Formeln paciscren, wenn schon die der Erschlaffung wehrenden bessern Katholiken eine positive Empfänglichkeit, dispositionem, poenitentiam et fidem, nachträglich der negativen hinzuthun wollten. Abgesehn davon, daß man unter fides sacramenti das kirchliche Fürwahrhalten verstand, mußte die Lehre vom nicht vorhandenen Hinderniß allezeit schwächend auf den Begriff der Disposition zurückwirken.

Der Vf. erwähnt hier bloß die Siebenzahl der Sacramente, ohne ihre Gültigkeit jetzt zu erörtern, schließt aber mit der Bemerkung, daß keines Sacramentes Empfang zur Seligkeit schlechthin nothwendig sey. Da dieß nur wieder Bestandtheil des christlichen Gemeinglaubens und dem römischen Katholicismus nicht eigenthümlich ist, so hätte man wenigstens nicht erwarten sollen, der Vf. würde es nachher S. 212 den Reformatoren als anfängliche Geringschätzung des Sacraments auslegen, wenn sie das

alte Wort crede et manducasti weiter ausführen. Die wahre Kirche hat von jeher die Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit des Sacraments zugleich behauptet. Wie dieß geschehen dürfe, ist aber nur da zu begreifen, wo bei klarer Beziehung der beiden Gnadenmittel auf einander das Vorgewicht auf die Heilsbewirkung durch das geglaubte und in dem Herzen belebte Wort der Verheißung gelegt wird. Bis in das Sacrament hinein wirkt dieß Verhältniß, so daß auch mit und am Sacramente das Wort das opus an Gültigkeit überwieget und die Gültigkeit des letztern bedingt.

Der Vf. geht zur Darstellung der lutherischen Lehre über, d. h. zur Lehre Luthers, wie sie ursprünglich beschaffen gewesen. Ebenso handelt er von Lehren Zwingli's und Calvin's. Man fragt sich wieder, warum wird nicht das protestantische Bekenntniß vom Sacramente als die Sache, um welche es sich handelt, erörtert? Antwort: dieß ist kein anderes, als das katholische, wenn man von der Siebenzahl absieht. Denn Luther ist vom schroffsten Gegensatze gegen die Kirche ausgegangen; Carlstadt, Zwingli u. d. a. haben sich von ihm verführen lassen. Als aber der Verführer sein Werk und dessen Folgen gewahr ward, erschrak er, kehrte zu dem unbesonnen (im Leichtsinne des Widerspruchsgeistes) verlaßnen katholischen Dogma von der collativen Kraft des Sacraments, zum opus operatum, zurück, ohne es freilich Wort haben zu wollen und sogar widerstrebend. Indessen die Folgen der ursprünglichen Sacramentsscheu bestehen, 1) daß die Siebenzahl aufgegeben wurde; 2) daß sich die Kindertaufe nicht rechtfertigen läßt; 3) daß in Gemäßheit seiner Rechtfertigungslehre Luther eigentlich hätte carlstadtisch über das Sacrament lehren und darin beharren sollen. Zwingli übrigens hat eben nur die von Luther angegebenen Winke weiter verfolgt, und (nach dem Texte der Symbolik) in den Sacramenten nichts als Erkennungs-

zeichen (nach der unten stehenden Note noch etwas mehr) gesehen; Calvin aber sich mit der symbolischen lutherischen Lehre soweit vereinigt, als es die absolute Gnadenwahl zuließ. Denn ungetrennt vom Element hätte das Aliment auch können einem Nichterwählten zu Theil werden; darum — so schließt Hr. D. M. — mußte Calvin das Aeußerliche des Sacraments vom Geistlichen scheiden.

Großentheils beantwortet sich dergleichen von selbst; wo nicht, so ist unsere Antwort theils in dem, was wir über den sacramentlichen Gemeinglauben gesagt haben, theils in unsrer Erörterung des katholischen Lehrbegriffs schon enthalten. Demungeachtet drängt sich mir noch folgende Betrachtung auf.

Die Sacramentslehre der Reformation hat wie diese selbst ihren Bildungsproceß gehabt, die scholastische nicht minder. Die Scholastik hat in der ursprünglich guten Richtung, gegen bloße Zeichenlehre und Ceremonienbegriffe das Uebernatürliche zu vindiciren, einen Uebersprung ins Unnatürliche gethan, allen Vorstellungen, die aus der Region der Zauberei und nicht des Glaubens herstammten, wenn sie einmal sich aus dem hierarchischen Treiben nicht mehr verdrängen ließen, mit wissenschaftlichen Bestimmungen gefröhnt, denen sie selbst wieder die Wissenschaftlichkeit absprechen mußte, und der herrschenden Kirche beigestanden, die urchristliche Symbolik theils zu berauben und zu entstellen, theils mit unbefugten Zu- und Aufsätzen zu belästigen. Freilich hat sie dieß nur unter oft wiederholten Protestationen der rechtgläubigsten und achtungswürdigsten Männer durch die Gunst der in der Masse obwaltenden Richtung vollbracht. Die Reformation hat das unbestreitbare Verdienst, die Wahrheit und Reinheit des äußern Symbols hergestellt, den vergrabenen Schatz der Bedeutungen wieder zu Tage gebracht, und die nothwendige Mystik der Sacramente von der Superstition gesondert zu haben. Auch dieß ist, auf dem Gebiete der Theo-

logie, nicht ohne Zufälle, Irrungen und Hemmungen geschehen, nur daß der in allen Bekenntnissen einige Protestantismus der weitern theologischen Fortbildung, bei vorbehaltnem Zurückgehen auf den Kanon, keinen Riegel vorschiebt. Es geschah zwar in dem Zeitpuncte der Reformation, aber nicht zum ersten Male, daß die hypermystische oder zauberische Vorstellung den entgegengesetzten Fehler, die Behauptung des signum nudum oder des bloßen Bekenntnißzeichens, hervorrief. Gegen diejenige Kirche, die im Dienste der Verwandlungslehre und des opus operatum die symbolische Natur des Sacraments verleugnete und zerstörte, hatte die sogenannte Ketzerei allezeit recht, zunächst aber nur wieder das Daseyn des Symbols und die Bedeutung zu behaupten. Diejenige Kirche, die des Sacramentes Wirkung und Wesen vom lebendigen Worte und Glauben, den Sohn vom Geiste losgerissen hatte, durfte einen Gegner nie Lügen strafen oder des Unchristenthums zeihen, der der Gemeinschaft des Erlösers durch die Speise des Wortes als durch die rechte Assimilation mit seinem Leben theilhaft zu werden hoffte und sich des Sacramentes nur noch als eines Zeichens dieser Gemeinschaft oder auch dieses Zeichens nicht mehr bediente, weil es so sehr vom Wesen abgelenkt und etwa nur habe bei noch nicht ganz befestigter Wirksamkeit des Wortes einem anfänglichen Bedürfnisse dienen sollen. Bloße Gebetschristen, Messalianer und dergleichen sind nicht weniger Christen als bloße Sacramentschristen; bloße Symboliker stehen sich nicht schlechter mit der Quelle des Lebens als die Hierurgen, die den Leib Christi conficiren. Diese sind am Ende des verschwindenden Christenthums angelangt, jene stehen am Wiederanfange der Entwicklung. Doch, wie schon angedeutet wurde, diese äußerste Entgegensetzung, die den Katholicismus und Socinismus betrifft, gehet den Gegensatz, von welchem wir hier reden, nichts an. Die Zurückführung des Sacraments auf das bloß gesellschaftliche Erkennungs-

zeichen wird von der Reformation theils ausdrücklich, wie Helv. Conf. 1534 — 36. XX. a) theils dadurch verworfen, daß man z. B. nach der in dieser Hinsicht am äußersten Grenzpuncte gelegnen mühlhauser Confession die freilich auch außer dem Sacramente gegebene geistliche Speisung des Menschen mit Christus sich im Sacramente als auf besondere Weise angeboten denkt. Ich berühre absichtlich hier nur Bekenntnisse, die Zwingli'n ganz nahe stehen. Im Uebrigen das will selbst der Katholicismus, daß das Sacrament auch und zunächst für das christliche Bekenntnißzeichen gelte b). Was nun den Zwingli anlangt, so ist es während der ersten Versuche des römischen Hofes und Johann Ecks, die Zürcher zu bekehren, freilich Sitte gewesen, ihn und seine Lehre lutherisch zu nennen und die letztere von Luther abzuleiten; da er aber schon im Jahr 1523 durch die Auslegnng c) des 18ten Artikels seiner Schlußreden so trefflich und unverdächtig mit Vorführung von Zeugen darauf geantwortet hat: so ist höchst seltsam, daß Hr. D. M. ohne weiters noch heute behauptet, Zwingli habe die von Luther und Melanchthon über das Sacrament gegebenen Winke benutzt und weiter verfolgt. Das ist bekannt, wie sehr Zwingli es beklagt, Luther bleibe in mehreren Stücken zuweit zurück. Folgt etwa daraus, daß Zwingli von Luthern ausgegangen sey? Zwingli hat, ehe er von Luther wußte, dann, als er bloß seine Ablaßschriften gelesen, aus welchen er nichts neues gelernt, ja

a) Unde asserimus, sacramenta non solum tesseras quasdam societatis christianae, sed et gratiae divinae symbola esse, quibus ministri Domino ad eum finem, quem ipse promittit, offert et efficit, cooperentur, sic tamen qualiter de verbi ministerio dictum est, ut omnis virtus salvifica soli Domino transscribatur. —

b) Catech. Rom. II. cap. 1. 7. ut scilicet notae quaedam et symbola essent, quibus fideles internoscerentur. —

c) Zw. Werke 1. S. 253.

in demselben Jahre, wo Luther noch die Verwandlungslehre vortrug (1519), und fortan seine ganze Lebenszeit hindurch das heil. Abendmahl als „sicher Zeichen oder Sigel" oder „Widergedächtnuß und Sicherung" vorgestellt. So sehr nämlich Zwingli immer das Sacrament in das Gebiet der gedächtnißmäßigen Feier und Darstellung eines Vergangnen ziehet, so rettet er doch wieder die lebendige Gegenwart des ertheilenden Christus, indem er die Vorstellung des Sigels und Pfandes der Erlösung auf das Abendmahl anwendet. Der Sacramentsgenuß bleibt ihm ein Act des gläubig andächtigen Lebens, aber er wird ihm der höchste Act der Andacht, die auf das Blut Christi, auf den die Sünde versöhnenden Christus gerichtet ist. Durch das Gläubige in der Contemplation Christi ist ihm diese selbst allezeit ein solches Essen und Trinken als Joh. 6. gefordert wird zur Seligkeit, und wesentlich ein anderes Essen oder Trinken kann zur Seligkeit nicht gereichen; wohl aber kann dieses Genießen durch das Sacrament, in welchem es nicht nur abgebildet, sondern auch vermöge der Einsetzung aufs Neue offerirt wird, eigenthümlich vermittelt seyn, so, daß der Communicant Christi, der durch die Speise des Wortes freilich immer communicirt hat, aber daran dennoch durch abhaltende Zufälle und Umstände seines nach Außen hin gerichteten Lebens gehindert worden ist, nun selbst unter Zustimmung und Mitwirkung des Aeußeren in Gemäßheit der von Christus selbst verabredeten Gelegenheit eine volle Labung des inwendigen Menschen begehen mag. Zufällige symbolische Handlungen, oder das erste Mal begangene, oder solche, die nur andern mehr als symbolischen sich anschließen, können im bloßen Abbilden, Erinnern, Darstellen, als bloßes verbum visibile, ihre Zweckvollkommenheit behaupten; anders ist es mit denen, die zur Wiederholung als wesentlicher Theil einer Gemeinschaft des Glaubens gestiftet sind. Hier will der Mensch, auch indem er zunächst sym-

bolisch handelt, doch vollständig handeln, d. h. leisten oder empfangen, oder beides zugleich. So wird ihm das Zeichen, das an sich blos ideell wirkte, eine „Sicherung, ein Sigel," wie Zwingli sagte, es bekommt einen ideal-realen Werth. Nun war die Einleitung zur mystischen Lehrart gefunden, und Calvin konnte sich anschließen, oder schon vorher konnten die Straßburger die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes im Abendmahl oder den realen Genuß Christi hinzuthun. „Christus," bekennen sie, „würdigt die herzlichen und gläubigen Theilnehmer noch immer, ihnen, wenn sie nach seiner Einsetzung feiern, durch die Sacramente seinen wahren Leib und sein wahres Blut zu Speise und Trank der Seelen wahrhaft zu essen und zu trinken zu geben, dadurch sie zum ewigen Leben genährt werden, so daß er in ihnen lebt, sie in ihm leben und bleiben bis zur seligen Auferstehung." Cap. XVIII. — Alles Aeußerungen einer reinen Mystik, in welcher um das Jahr 1536 alle Evangelische ihre Uebereinstimmung fanden, gegen welche auch Zwingli sich keineswegs abgeschlossen hatte, nur daß bei der von ihm auf Lehre, Wahrheit, Thatsache beschränkten Auslegung von Leib und Blut, Fleisch und Blut Christi die mystische Vorstellung von dem sich im Sacramente selbstmittheilenden persönlichen Erlöser nicht zur vollen Entwicklung und Haltung gekommen war. Kein evangelisches Bekenntniß blieb schlechthin und für immer bei seiner Lehrart stehen; selbst das mühlhausen'sche und baseler ergänzte sich durch Marginalien, obwohl alle reformirte in seiner Richtung verharrten, die den Lehren Calvins nachgebildeten nicht ausgeschlossen. Darin kommt Luther gleich anfangs mit ihnen überein, daß er die ursprüngliche Bedeutung, eben die symbolische Natur der Sacramente wieder erkennen lehrt, obgleich er von einem andern Puncte ausgegangen ist. Hr. D. M. redet von einer ursprünglichen Ansicht Luthers von den Sacramenten, die so

antikatholisch gewesen sey, als möglich: bloßes Unterpfand der verheißnen Sündenvergebung. Nämlich der Rechtfertigungsbegriff habe dergleichen mit sich gebracht, und eine „Furcht vor den heiligenden Kräften des Sacraments erzeugt." Der letztern Bemerkung will ich keinen Namen geben, die erstere ist ein geschichtlicher Irrthum. Was die Rechtfertigung anlangt, so ist natürlich, daß die Gnade, die mittels des Sacramentes wirkt, nicht nach andrer Heilsordnung verfährt, als die Gnade, die durch das Wort wirkt. Nun ist die Ordnung die: gratia Christi iustificando sanctificat und nicht umgekehrt. Also nicht vor der heiligenden Kraft des im Sacramente wirkenden Erlösers fürchteten sich die Reformatoren, sondern sie verachteten die gegen Glauben und Verheißung indifferente werkmäßige Heiligung. Man kann zu gleicher Zeit gegen das Sacramentmachen oder das Meßopfer, so kühn und tüchtig als Luther es gethan, eifern und doch die heiligende Kraft des Sacraments spüren und anpreisen. Ehe Luther in den häuslichen Zwist der Evangelischen gerieth, und die ihm heilige Mystik der Communion des Leibes und Blutes Christi durch Carlstadt und Consorten gefährdet sah, disputirte er begreiflicher Weise anders als nachher, nämlich ausschließlich in der Richtung gegen den Aberglauben, der mit der Hostie und dem Opfer getrieben wurde. Wann hat er denn nun diesen Antikatholicismus aufgegeben? In derselben Zeit aber oder vor dem Conflicte mit Carlstadt lehrte er in Bezug auf das Verhältniß von Zeichen und Sache im Sacramente viel katholischer als nachher, indem er Wort und Begriff der Verwandlung beibehielt, und die Transsubstantiation entweder nur bezweifelte oder in irgend einem zulässigen Sinne noch bestehen ließ. Daß dem so sey, hat man von jeher aus der Schrift über die babylonische Gefangenschaft, auf die doch Hr. M. selbst zurückgegangen, und freilich noch weiter aus den Sermonen über das hochwürdige Sacrament dargethan, deren

einer im December 1519 alſo ein Jahr vorher erſchien. Die Entwicklung iſt alſo dieſe: er erkennt gleich anfangs, daß das Sacrament kein Opfer, ſondern eine Empfangnahme des Teſtaments Chriſti, eine Communicirung Chriſti ſey, dabei lehrt er im Jahre 19 noch Verwandlung, im Jahre 20 geſteht er, daß unbeſchadet der Gegenwart des Leibes und Blutes das Brod und der Wein ſeine Weſenheit behalten könne, wie denn auch dieß zwölf Jahrhunderte hindurch der Sinn der Kirche geweſen, er für ſein Theil verwerfe die entgegenſtehende Lehre, ohne ſie irgend einem, der ſie bedürfe, nehmen zu wollen; nachher endlich, im Streite mit den Schwarmgeiſtern, trägt er ganz entſchieden jene myſtiſche Vereinigung vor, bei welcher die Subſtanzen unverändert bleiben. Ein Beleg iſt hier zureichend, den ich aus dem angeführten Sermone nehme. „Ueber das alles hat er dieſe zwo Geſtalten nicht bloß noch ledig eingeſetzt, ſondern ſein wahrhaftig natürlich Fleiſch in dem Brod, und ſein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein gegeben, daß er je ein vollkommnes Zeichen (kein ψιλόν, kein nudum) gebe. Denn zugleich als das Brod in ſeinen natürlichen wahrhaftigen Leichnam und der Wein in ſein wahrhaftig natürlich Blut verwandelt wird: alſo wahrhaftig werden auch wir in den geiſtlichen Leib d. i. in die Gemeinſchaft Chriſti und aller Heiligen gezogen und verwandelt. — Es iſt nicht genug, daß du wiſſeſt, es ſey eine Gemeinſchaft und gnädiger Wechſel und Vermiſchung unſrer Sünde und Leiden mit Chriſtus Gerechtigkeit und ſeiner Heiligen; ſondern du mußt ſein auch begehren und feſtiglich gläuben, du habeſt es erlangt. Hie ficht der Teufel und die Natur am meiſten, daß der Glaube nur nicht beſtehe. Etliche üben ihre Kunſt und Subtiligkeit, trachten, wo das Brod bleibe, wenn es in Chriſti Fleiſch verwandelt wird ꝛc., es iſt genug, daß du wiſſeſt, es ſey ein göttlich Zeichen, da Chriſtus Fleiſch und Blut

wahrhaftig innen ist; wie und wo, laß ihm befohlen seyn." a) Zwar leuchtet hier die nachmalige Lehre schon hindurch, aber sie ist noch durch eine Dogmatik und Kirchensprache der Zeit gebunden, mit welcher Luther um so weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte oder fühlte, daß sich in alter und mittlerer Zeit auch ein reinerer Glaube in den Worten Verwandlung, μεταβολή, conversio, sanctificatio u. s. w. ausgedrückt hatte. Auf jeden Fall hat sich nun Luther nicht, wie Hr. M. schreibt, anfänglich durch „leichtsinnigen Oppositionsgeist und Mangel an ernster Ueberlegung" zum schroffen Gegensatze gegen die Katholiken fortreißen lassen, um sich ihnen bei reiferer Ueberlegung wieder zu nähern. Hr. D. Möhler gebe doch die Belege dieser Behauptung. Gerade der Brief an die Christen zu Straßburg v. 15. Dec. 1524, aus welchem unsre Symbolik ihren Argwohn schöpft, vernichtet die ganze Anklage. Luther gesteht, vor fünf Jahren schwere Anfechtungen in Ansehung der Sacramentslehre erlitten zu haben; er hätte wohl gewünscht (wünsche es noch, soweit er den Adam in sich spüre), überführt zu werden, daß im Sacramente nur Brod und Wein da sey, daß es also bloß in der Bedeutung Christi Fleisch und Blut vergegenwärtige, so würde er haben die Absonderung vom Papstthume, die absolute Opposition gegen dasselbe viel leichter bewirken, das allseitige Trachten nach Verstandeseinheit viel besser befriedigen können, nicht so Vielen noch eines beibehaltnen Aberglaubens verdächtig werden müssen: aber der gewaltige Text, das Wort Gottes, dessen einfache Auslegung habe ihn gebunden. Bessere Ausleger und Schriftgelehrte, als Carlstadt, hätten ihm schriftlich angelegen, die reale Ansicht aufzugeben; aber Carlstadts Geschwätz bestärke ihn nur, das noch fester zu glauben, was er stets geglaubt. Wenn nun nicht etwa Ge-

a) Leipz. Ausg. XVII. S. 276.

wissenhaftigkeit soviel als Leichtsinn, einfache Annahme des göttlichen Wortes soviel als Unüberlegtheit, Mäßigung und Hemmung des Angriffs soviel als leidenschaftliche Opposition ist, so zeige uns doch Hr. M. auf andre Weise, wie ihn dergleichen Geständniß Luthers zu seinem Urtheile berechtige. Vielleicht ist Leichtsinn und Unbesonnenheit überall, wo das Papstthum bekämpft wird? Auch so hat es Hr. M. offenbar nicht gemeint. So bliebe nur der Leichtsinn übrig, so schnell wie möglich, gleichviel ob mit Waffen der Wahrheit oder Einbildung, den Gegner abzuthun. Aber gerade einen solchen Sinn hat Luther laut seinem Geständnisse, mit welchem die wirkliche Geschichte seiner Lehre übereinkommt, gar nicht in sich aufkommen lassen, so sehr auch die Lehrweisen der Feinde und Freunde ihn dazu reizten. Hr. D. M. will Luthern noch nachträglich belehren, daß er folgerichtiger Weise hätte mit dem Papstthume auch die Gegenwart Christi im Sacramente bestreiten sollen. „Denn unzusammenhängend ist es doch wohl gewiß, auf der einen Seite eine wirkliche und darum wirksame Gegenwart Christi in der Kirche fest zu halten, und auf der andern Seite zu behaupten, dieselbe sey von ihm abgefallen, oder er habe sich von ihr zurückgezogen." Wir fragen billiger Weise, wo und wann Luther behauptet habe, der Herr habe sich von seiner Kirche zurückgezogen oder diese sey von ihm abgefallen. Hr. D. M. wird Luthern genug kennen, um zu wissen, daß ihm Papstthum und Kirche nicht gleichgeltende Worte oder Begriffe seyen. Seit wann ist es Sitte, einem Denker oder Lehrer zuzumuthen, daß er einen und denselben Begriff z. B. Papstthum = Kirche Christi, indem er ihn bestreitet, zugleich zum Grunde lege? Wer das Volk Israel erinnert, daß es in babylonischer Gefangenschaft sey, und es einladet, mit Gottes Hülfe zurückzukehren, will damit nicht sagen, es gebe kein Israel mehr und keine Theokratie. Luthers Bemühung, das Christenthum vom Papstthume zu sondern,

war niemals von der Voraussetzung ausgegangen, das Papstthum habe zu irgend einer Zeit oder in irgend einem Gebiete das Christenthum absumiren können, um so weniger, da er die Reactionen des göttlichen Wortes und evangelischer Gesinnung gegen die Ausartung, die er als Papstthum bezeichnete, nur fortzusetzen und nicht erst zu beginnen hatte, Reactionen, welche in bewußter oder unbewußter Art mitten in der sich römisch nennenden Kirche die Wirksamkeit römischer Grundsätze verminderten. Niemals hat die Reformation — am wenigsten die sächsische — bestimmen wollen, wieviel evangelische Erkenntniß und Gläubigkeit gerade noch da seyn müsse, wo eine beseligende Gegenwart des Erlösers anzunehmen seyn solle, wie streng oder milde Christus die Mitschuld des verkannten oder entstellten Sacraments an den Einzelnen oder an Allen strafe, bei wie großem Nichtwissen vom Ursprünglichen der Glaube nicht da seyn könne, der das Heil der Vergebung und Belebung empfängt. Selbst den Reformirten darf Heidelb. Katech. Fr. 80. Gallic. Conf. 28 nicht dahin ausgelegt werden. Dagegen war die Reformation auch in keinem Falle verbunden, so zu schließen: ecclesia Christi est perpetuo mansura, also ist sie überall, wo sie den Namen hat zu seyn, oder: Christus ist wirksam im Sacramente zur Seligkeit, also wird er nie zugelassen haben, daß der große Theil derer, die seinen Namen trugen, auf Zuthaten und Ausartungen verfielen, zu denen er sich nimmer bekennen konnte. Die ganze Schlußweise des Vfs. kommt nur wieder auf eine falsche Behauptung des opus operatum hinaus. Auf Luthern zurück zu kommen, so ist die von ihm gegen Carlstadt und Zwingli behauptete Mystik so wenig aus einer Rückneigung zum römischen Begriffe zu erklären, daß es vielmehr bei genauerer Untersuchung einleuchtet, er habe schon im J. 19 nicht im römisch-scholastischen Sinne die Verwandlung gelehrt. Schon damals schneidet er die praktischen Folgerungen der Transsubstanzirung

entschieden ab, denn er straft dort die Anbeterei, die mit dem gegenwärtigen Leibe des Herrn getrieben werde. Nicht Christus als ein gemacht Werk müsse angesehen werden, sondern als ein bräuchliches; Christus achte selbst seinen natürlichen Leib nicht so hoch als den geistlichen Körper, dessen Haupt er, dessen Glied der Geheiligte sey. Communion Christi und der Heiligen sey die Bedeutung des Sacramentes, und auf diese müsse der Glaube sich richten, um die Sache zu erlangen. Schon im folgenden Jahre hat er mit Schrift und Tradition die Meinung, die er von Thomas herleitete, daß nach der Consecration nur das Phänomen, nicht die Wirklichkeit des Brodes vorhanden sey, verworfen. Und soviel er auch nachgehends eigne scholastische Versuche gemacht hat, um die Möglichkeit der identischen Einheit des Sinnlichen und Uebersinnlichen im Sacramente und das ore sumitur zu behaupten, so hat er sich doch nie eine Scholastik erlaubt, welche, indem sie die wesentlichen Eigenschaften des Zeichens und der Sache zerstört, mit der Symbolik die Mystik selbst zerstört und die Superstition dogmatisch begründet. Daß die mystische Einheit auch ohne die Annahme der substantiellen Veränderung bestehe, diese aber mit Schrift und Vernunft nicht bestehe, hatten, seitdem durch Radbert, oder durch Lanfrank die zaubernde Volksvorstellung dogmatisirt worden war, viele der rechtgläubigsten und einsichtsvollsten Männer dargethan. Nicht auf Peter d'Ailly allein, auf Johann von Paris, auf Eusebius Bruno, auf Berengar von Tours, auf Ratramnus, auf Augustinus und Ambrosius konnte Luther zurückgehen, um in dieser Beziehung die Spur eines besonnenen Widerstandes gegen sacramentlichen Aberglauben oder gegen erklärungssüchtige Entstellung des Geheimnisses in der Kirchengeschichte unverloren zu finden. Das liegt aber auf der Hand, daß die Ursache der Entfernung Calvins von der luther'schen Bestimmung nicht mit Hrn. D. M. in der absoluten Prädestination ge-

sucht werden darf. Diese Sorge, ein Nichterwählter, also auch Ungläubiger, möchte nach luther'scher Bestimmung den Leib des Herrn empfangen, also etwas empfangen, was ihn zu einem Erwählten machen würde, ist so ganz ungegründet, daß wohl ein viel geringerer Kopf als Calvin sie, wenn sie ja hätte entstehen können, leicht zu beseitigen im Stande gewesen wäre. Eben der empfangene Leib des Herrn gereicht dem ungläubigen Communicanten (nach Luther so sehr, wie laut dem ungetheilten protestantischen Bekenntnisse) zum Gericht. Und es mußte demnach die Lehrer des absoluten Rathschlusses eine Vorstellung vom Sacramentsgenusse vielmehr anziehen als abstoßen, welche sie in Stand setzte, die göttliche strafrechtliche Frustration des menschlichen Willens und Verlangens an dem Empfänger von etwas Wirklichem noch mehr als am Empfänger eines bloßen Nichts ins Licht zu setzen. Calvin mußte in der Richtung vorschreiten, und die Richtung ergänzen, welche Zwingli und Oecolampadius eingeschlagen. Schon Zwingli macht die Bemerkung, daß der leibliche Leib des Herrn im Himmel bleibe. Calvin aber hebt den Unterschied des Leibes Christi als eines leiblichen und geistlichen wieder auf; was die Seele des Communicanten empfängt, ist nicht die Lehre allein, noch die Wahrheit, es ist der wesentliche Christus. Insofern fügt er den Negativen Zwingli's eine mystische Position hinzu, die dieser nicht hat. Calvin aber dringt selbst im mystischen Gebiete wieder (das ist seine Eigenthümlichkeit, die auch bei der Bildung der Prädestinationslehre vorgewaltet hat) auf die vollkommenste Befriedigung des Verstandes, die durch festgehaltenen Unterschied des Zusammensetzenden im Sacramente bewirkt wird. Die Speisung der gläubigen Seele mit Christi Leib durch den heiligen Geist fällt verheißungs- und stiftungsmäßig in der Handlung des Sacramentes mit dem, was symbolisch geschieht, zusammen, dieß ist das Unterscheidende des reformirten Lehrbegriffs. Luther, auch hier dem Unbegreiflichen

mehr Raum lassend, sagt: es ist eins. Wenn er nun dennoch die Speise Christi, die mit dem Munde genossen wird, nur dem geistlichen Leben zu Gute kommen läßt oder nur vermöge der geistlichen Nahrung dem ganzen Menschen in Gemäßheit des Glaubens, so hebt er den Werth der mündlichen Genießung gewissermaßen wieder auf, und wenn er die sacramentliche Union nicht als Consubstanzirung, nicht als Impanation, nicht als physische Mischung gelten lassen will, und die Formel von in zu sub und cum hinüberschwankt, so ist eben nichts als Negation gewonnen, und das Behauptete ist eben das Unbegreifliche geblieben. Demnach besteht eine mächtige Einheit des öffentlichen protestantischen Lehrbegriffs vom Sacramente, die Einheit einer reinen dem ausleerenden Zeichenglauben und verwandelnden Aberglauben entgegengesetzten Mystik; nur daß in Luthers Lehre die Abwehr der abstracten Symbolik, in der calvinischen die Abhaltung der Superstition das vorwiegende ist; weshalb diejenigen, welche bei schwachem Auge und ängstlichem Gemüthe eine doch vorlaute Zunge haben, nach wie vor glauben, den Calvin auf Zwingli, den Luther auf den Katholicismus zurückführen zu müssen. Die transscendirenden Bestimmungen, die beiderseits hinzugethan wurden, Bestimmungen über das Verhältniß des ehemaligen Leibes Christi zum jetzigen, über das Verhältniß des letztern zum Raume, des Geistes zum Leibe, sind nicht von der Art, daß sie der Wissenschaft noch Stand hielten oder ihren Schriftgrund behaupten könnten. Sie gehen auch das Bekenntniß nichts an, nicht einmal das Bekenntniß in seiner Differenz. Wir glauben die Verklärung des leibhaftigen Christus; der verklärte Leib Christi ist uns die Vorstellung, durch welche sich uns das Seyn und Leben des Erlösers und die Wahrheit seiner Selbstmittheilung vermittelt. So lange aber die Kenntniß von andern Qualitäten des glorificirten Leibes uns fehlt, kann weder die behauptete nothwendige Beschränktheit noch die Allenthalben-

heit desselben ein volles religiöses Interesse gewähren, weder die Erhebung der Seele, noch das Herabkommen Christi. Ganz unabhängig von diesen Theorieen kann ich aus überwiegendem Verstandes- oder Gefühlsinteresse lieber Calvinist oder lieber Lutheraner seyn, und habe doch in beiden Fällen einen mystischen Christus und einen Begriff, der den Christus des Wortes und Geistes von gemachten und materiellen sondert. In dem Bewußtseyn vom Unterschiede der Hauptsache und Nebensache vermittelte die Reformation in ihrer schönsten Zeit die da gewesenen Spaltungen; aus diesem Bewußtseyn ging schon der Artikel der augsburgischen Confession, die lutherische Anerkennung des vierstädtischen Bekenntnisses, die wittenberger Concordie und aus der dieses Bewußtseyn begleitenden Furcht, den Reformirten einen Schein von Lehre der Transsubstantiation gegeben zu haben, die neue Fassung des augsburgischen Artikels hervor. Der Hr. D. Möhler mag immerhin den Melanchthon der Heuchelei beschuldigen; möchten nur manche neue Lutheraner den eigentlichen wesentlichen Zwiespalt der reformirten und lutherischen Sacramentslehre ins Auge fassen, wie er auch ohne die nachhülflichen Theorieen besteht, so würden sie die viel wichtigere Einheit derselben inne werden.

In folgenden Sätzen der Thorner Erklärung sind alle Protestanten einig:

1. Sacramenta sunt externa et in oculos incurrentia signa, sigilla et testimonia voluntatis divinae, per verbum elemento additum a Deo ipso instituta, ad invisibilem gratiam, quae verbo foederis promittitur, obsignandam et mediantibus illis signis exhibendam. — 2. Patet, nos nequaquam signa nuda, inania et inefficacia, aut tantum notas externae professionis statuere, cum praeter mysticam ex instituto Dei significationem, certam etiam divinarum promissionum obsignationem, simulque veram et infallibilem rerum pro-

missarum, modo ipsis convenienti et proprio, exhibitionem, fide viva acceptandam sacramentis tribuamus.

Hr. D. M. untersucht die Gründe, die die Protestanten bewogen haben, die Siebenzahl der Sacramente zu verwerfen. Er findet nur den einen: das Sacrament war ihnen nichts als Befestigung des Glaubens an Sündenvergebung, demzufolge konnten sie es an der Ehe, am ordo etc. nicht finden. Und dieser Umstand genügte ihnen, in Widerspruch mit Schriftlehre und wohlbegründeter Tradition zu treten. Wer einen Blick in die Urkunden der Reformation gethan, wird ohne unser Erinnern einsehen, daß die protestantische Verwerfung von fünf Sacramenten auf diese Weise noch mit keinem Worte erklärt wird. Man lese Apol. VII. de numero sacramentorum, Helv. conf. mai. XIX. Zwingli's Auslegung seiner Schlußreden z. B. Art. XVIII. Luther v. d. babyl. Gefangenschaft u. s. w. Haben die Reformatoren nicht gefragt, welche von diesen Handlungen ist eine mit Gottes Wort und Mandat verbundene Einsezzung, welche nicht, welche gehört zum positiven cultus Dei, welche ist ein göttlich eingesetztes Mittel und Siegel der erlösenden Gnade? Was kann, was soll mit dem Namen Sacrament, wenn es so oder so verstanden wird, bezeichnet werden? Haben sie, je nachdem der Begriff modificirt würde, nicht auch der Buße, nicht auch dem ordo zugestanden, daß sie Sacramente seyen? Haben sie mit Ausnahme der letzten Oelung nicht in allen irgend etwas Christliches, Bräuchliches, Heiliges anerkannt? Haben sie nicht gezeigt, daß bei fortdauernder Unbestimmtheit oder Unbestimmbarkeit des Begriffes nicht abzusehen sey, warum nicht neben der Ehe der Magistrat, neben der Buße das Gebet, das Almosen ein Sacrament abgeben könne? Die Scholastiker haben sich gemartert, um für die Siebenzahl einen allgemeinen Begriff zu finden. Schon die Wissenschaft ist den Reformatoren zu Dank verpflichtet, daß sie die Arten der heiligen Handlungen gesondert und so die volle ein-

fache Anwendung des Begriffs vom Sacramente gerettet haben. Und das Recht war dabei in höherm Grade für sie, als es ihnen noch nach dem Standpuncte damaliger historischer Kenntnisse bewußt werden konnte. Zwingli hat die ursprünglichen lateinischen Bedeutungen von Sacramentum nur unvollkommen entwickelt; aber desto richtiger dargethan, die recipirte kirchliche Definition reime sich nicht mit der Natur der einzelnen sieben Sacramente a). Derjenige wird zu Trient verdammt, der den Vorzug des einen vor dem andern leugnen würde, denn, wie es der römische Katechismus weiter auslegt, drei sind, jedes wieder auf verschiedene Weise, vor den übrigen nothwendig, Taufe, Priesterweihe und Messe, das erste ist schlechthin nothwendig, das zweite in Ansehung der ganzen Kirche auch, die Messe aber übertrifft sämmtliche Sacramente an Würde, an Größe. Zwei von diesen, Taufe und Priesterweihe, nebst einem dritten, nämlich der Firmung, drücken der Seele ein bleibendes geistliches Gepräge ein, wie can. 9 behauptet, sie können eben daher nicht wiederholt werden. Die wiederholbaren scheinen also weder ein bleibendes, noch ein vergehendes, noch ein zunehmendes Gepräge zu geben, worüber schon Thomas Aqu. III. 63. 6. Auskunft gegeben hat. So sehr nun die Messe über den Werth und die Würde der Sacramente hinausreicht, und so wenig Buße, Ehe und Oelung den vier übrigen an Nothwendigkeit oder Wirkung gleichkommen: so hat doch diese Ungleichheit auf die allgemeine Bestimmung, was Sacrament sey, und daß es sieben gebe, nicht den mindesten Einfluß erlangt. Man führt nicht einmal die species der Gattung fort, wie sie z. B. Hugo angegeben, sie sind alle nach can. 1. vere et proprie Sacramente, und wer irgend eines ausschließt — nicht nur manche Lehrer des Mittelalters noch nach dem Lombardus, sondern auch die älteren Väter sind in diesem

a) Werke 1. 238 f.

Falle — wird anathematisirt. Man ist desto begieriger den generischen Begriff kennen zu lernen. Das Decret der Synode und die canones geben drei Bestimmungen, die auf jedes Sacrament passen müssen: 1) per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur; 2) a Iesu Christo domino nostro instituta esse; 3) ad salutem necessaria, non superflua esse, sine iis aut eorum voto hominem gratiam iustificantem non adipisci posse. Was die erste Bestimmung anlangt, so tritt zwar mit derselben für den Protestanten wieder die Vorfrage ein, wie sich die gerechtmachende Kraft des Sacraments zum Worte der Verheißung und zum Glauben verhalte: allein davon abgesehn leuchtet jedem ein, daß zwar Taufe und Herrnmahl, allenfalls mit Firmung, Buße und Oelung darunter begriffen werden können, nur nicht Ordination und Ehe, denn die Ordination wirkt dem Systeme zufolge den unvertilglichen Charakter, der zur gesetzmäßigen Verwaltung der Sacramente gehört, und die dazu erforderliche Gnade. Diese Gnade (gratis data, nicht gratum faciens) ist so wenig Gerechtigkeit vor Gott oder irgend etwas Sittliches, daß der unsittliche und verworfene Priester sie dennoch inne hat, da sie vor ganz andern Sünden bewahrt, oder ganz andere Tugenden wirkt, als diejenigen sind, die bei der rechtfertigenden Gnade in Betracht kommen. Folglich ist die Ordination, mit welcher die Gerechtigkeit nicht anfängt, nicht verwahrt, nicht hergestellt wird, nach der ersten Bestimmung, die doch alle Sacramente angehet, kein Sacrament. Ich überlasse es jedem, zu urtheilen, ob es mit der Ehe eine andre Bewandniß habe. Denn da die Sacramentlichkeit der Ehe in ihrer Unauflösbarkeit, folglich für unheilige Eheleute nicht minder wie für heilige besteht, so sieht man, daß sie zwar, zumal vermöge ihrer Ab- und Vorbildlichkeit in Bezug auf Christus und die Gemeine, nicht nur die allgemeine, sondern auch eine spezielle Gerechtigkeit erfordert, nur nicht, daß sie diese Gerech-

tigkeit ertheilt. Die Synode lehrt freilich, zum natürlichen Segen dieses Standes komme durch Christi Verdienst die Gnade hinzu, vermöge welcher die natürliche Zuneigung der Gatten erhöhet und jeder Gatte als solcher geheiligt werde. Allein es ist offenbar, diese Gnade zur Ehe, oder dieß, daß ihnen die Ehe selbst zur Heiligung gereicht, erlangen sie nicht durch das Sacrament der Ehe, sondern anderswo her, denn das Sacrament besteht und wirket ganz unabhängig von ihrer wirklichen Heiligung. Die zweite allgemeine Bestimmung ist diese: Christus hat alle sieben Sacramente gestiftet. Das ist von jeher die schwache und faule Seite des Katholicismus gewesen, daß er es nicht genug wagte, er selber zu seyn, d. h. daß er anstatt zu sagen, was sich nach und nach aus dem Principe des apostolischen Christenthums und durch Anwendung desselben auf Zeitumstände der Kirche entwickelt hat, das ist dem Geiste nach, wenn schon nicht dem Buchstaben nach, apostolisch, Christi und Gottes Einsetzung, lieber zu unnatürlicher Schriftauslegung, zu geheimer Ueberlieferung, zu falsarischer Literatur seine Zuflucht nahm, um nur die unmittelbare buchstäbliche Abkunft einer Lehre oder Stiftung von Christus irgendwie glaublich zu machen. Wo und woran erkennen wir denn, daß Christus eine Handlung zum Heilsmittel eingesetzt? Gesetzt, wir sollen es den Vätern von Trient nicht ohne weiteres glauben, wann, wie, wo hat denn Christus die letzte Oelung, das Chrisma, die Ehe überhaupt gestiftet, oder wo in Materie und Form als Mittel der Gerechtigkeit eingesetzt? Wenn etwa nirgends, sind die apostolischen Einrichtungen in jedem Falle Einrichtungen Christi, gesetzt auch, daß sie sich von denen des Herrn absichtlich unterscheiden? Sind die bischöflichen apostolisch? Daß die dritte allgemeine Bestimmung etwas erschleicht, was nach der logischen Folge sich nicht ergeben will, ist deutlich. Die ältere Scholastik gab zu, einige Sacramente seyen nützlich zur Heiligung, andere

zum Heile nothwendig. Die Synode ſagt, was nicht überflüſſig iſt, iſt nothwendig. Doch vielleicht gewährt uns der römiſche Katechismus den generiſchen Begriff der ſieben Sacramente. Sacramentum est signum rei sacrae, beſtimmter, invisibilis gratiae signum visibile ad nostram iustificationem institutum (a Deo per Christum), noch beſtimmter, res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione sanctitatis tum significandae tum efficiendae vim habet. Verſteht ſich, daß in einem Sacramente mehrere Zeichen und mehrere Sachen vereinigt ſeyn können. Die Zeichen aber ſind göttlich beſtimmte, und die Sachen ſind jedenfalls drei, die rechtfertigende Gnade iſt das gegenwärtige, die Urſache derſelben, das verdienſtliche Leiden Chriſti iſt das vergangene, ewiges Leben und Seligkeit das zukünftige. Was nun das Symbol, res significans, betrifft, ſo läßt es ſich bei der Buße und Ehe auf keine Weiſe auffinden: denn der Katechismus geſteht ſelbſt 11. 5. 13. das Sacrament der Buße habe eine ganz andre Art der überall geforderten materies et forma, als die übrigen, nämlich die gebeichteten Sünden als Brennmaterialien des ſie vertilgenden Bußfeuers, und die bedeutſame Form ſey ego te absolvo etc. Von der Handauflegung nämlich iſt hier nicht die Rede. Wo iſt aber nun, wenn dieſe (die freilich als mitgeſtiftet von Chriſto gar nicht nachzuweiſen wäre) nicht das Symbol abgibt, der ſymboliſche Charakter des Sacraments? Die Brennmaterialien können ihn ja doch nicht ausmachen. Der Verſtand ſteht hier ſtill, aber die Behauptung nicht, daß Verſtand da ſey. Iſt die Ehe ein Symbol oder hat ſie es mit an ſich, ſo iſt es wenigſtens kein poſitives, ſondern ein natürliches, und wenn ein poſitives in der Natürlichkeit, doch kein von Chriſto eingeſetztes, vielweniger eines, welches causa von Gerechtigkeit genannt werden könnte. Wer es verwalte, wie es geſpendet werde, kann ohnehin nicht geſagt werden. Die Firmung hat ein Symbol an der Handauflegung, aber vielmehr an dem Salböl und der Sal-

bung; gerade das letztere fehlt ihr in denjenigen Acten der Apostel oder der apostolischen Kirche, durch welche sie eine urchristliche Einsetzung zu seyn scheinen könnte, denn es ist ihr aus dem Juden- und Heidenthume zugekommen; das erstere aber ist ihr nicht eigenthümlich, denn es kommt als Symbol der Tradition des Geistes und Segens bei vielen andern Gelegenheiten vor.

Sollte die Ordination ein allgemeines gültiges signum haben, so mußte es doch wieder die Handauflegung seyn. Christus und die Apostel haben sich desselben bedient. Wo aber haben sie es eingesetzt? Oder wo das Anblasen? Auch die letzte Oelung hat ein signum, aber wer hat es zum sacramentlichen gemacht? Christus nicht, nicht einmal Jacobus, denn was das Salben mit Oel thun und wirken solle, hat er nicht gesagt, wohl aber, daß das Gebet des Glaubens dem Kranken helfe. Also durfte schon Zwingli sagen, ihr machet jegliches zum Sacrament, „wiewol im üwer Definiz nit zimmt." Kurz, die allgemeinen Merkmale, die der Katechismus angibt, eignen sich mehrentheils nur für Taufe und Abendmahl, dann etwa noch für die Firmung und Oelung, den übrigen werden sie nur eben zugedacht und aufgezwungen. Da dieses schon den Scholastikern nicht entgehen konnte, so suchten sie der Siebenzahl als Zahl ein besonderes Gewicht zu geben; die Sacramente seyen Heilmittel gegen sieben Sünden, Mittel zu sieben Tugenden, Quellen von sieben Geistesgaben. Es gereicht den Bekenntnissen der Contrareformation zur Ehre, diese Vertheidigungsmittel aufgegeben zu haben. Desto mehr wird der Parallelismus des geistlichen und natürlichen Menschenlebens in Betracht gezogen. Der Mensch an sich selbst muß geboren werden, um da zu seyn = Taufe; er muß zunehmen und stark werden, um zu kämpfen und zu wirken = Firmung; er bedarf Nahrung = Abendmahl; Krankheiten wollen geheilt seyn = Buße; schwache Reconvalescenz erfordert Stär-

kungsmittel = Oelung. Der Mensch, als Mitglied der Gemeinschaft gedacht, regiert und wird regiert = Ordination; die Erhaltung des Geschlechts zur Erhaltung von Staat und Kirche = Ehe. So schön auch Thomas und nun Hr. D. M. dieses Alles ausführen, so bleibt doch für die Congruenz der verglichenen Glieder noch viel zu wünschen übrig. Denn wer das Parallel nur einigermaßen verfolgt, nimmt sogleich wahr, daß ja die Ordination nicht etwa eine Sanctification des Magistrats im Staate ist, sondern mit dieser Sanctification nur verglichen wird; die Ehe dagegen wird mit der Ehe nicht verglichen, sondern ist eben ihre eigne Sanctification. Der Staat geht leer aus. Dazu mußte die Oelung als das Sacrament der Sterbenden dargestellt werden, wenn das Ganze bestehen sollte. Je größer aber der Unterschied zwischen Firmung und Abendmahl ist, desto geringer der parallelische von Stärkung und Nahrung. Es ist Wahrheit in dieser Vergleichung, aber zugleich so viel Unwahrheit, als hinreicht, um die anderweit schon unmögliche Coordination der sieben Dinge nur noch unmöglicher zu machen.

Wahr ist, daß bei einem der Zeit irgendwie unterworfenen Leben dem Hauptmomente „Geburt" noch ein anderes entgegengesetzt werden kann. Kann dieses, wie bei dem geistlichen, nicht schlechthin die Vollendung, soll es nicht der Tod seyn, so kann es eben nur die Erhaltung und Bewahrung seiner fortschreitenden Entwicklung seyn. Stärkung und Nahrung sind nicht so getrennt, daß sie besondere der Geburt gleichstehende Momente constituirten. Die Erhaltung aber involvirt schon die Heilung; denn so wie ein sterbliches und dem Tode unterworfenes Leben immer nur relativ gesund ist, so ist auch die Erhaltung und Pflege desselben immer relative Heilung. Das Sacrament der Lebenserhaltung hat allein mit dem der Geburt völlige Gleichwürdigkeit, und in seiner Wiederholbarkeit ist es um so zureichender, weil es die Buße in sich schließt, die Confir-

mation aber als die vollendete Taufe vorausſetzt. Denn ſowie es nicht zum Weſen der Taufe gehört, daß ſie neugebornen Kindern ertheilt werde, ſo gehört auch die Confirmation gar nicht zum Weſen des Sacramentes. Vielmehr reicht die Folge: Taufe und Abendmahl — auch dazu hin, daß das Verhältniß von Begründung und Vollendung (τέλειος ἀνήρ), ſoweit es überhaupt hier gültig iſt, zur Anerkennung und Vollziehung komme. Erſt ſofern die Kindertaufe oder ſonſt eine in ſubjectiver Beziehung unvollkommene Taufe geübt wird, tritt eine vorher nicht vorhandene Rückſicht auf den Unterſchied des Alters oder eine ſonſt nicht vorhandene Bedingung der erſten Communion durch Confirmation ein. Und genau dieſem Verhältniſſe entſpricht die proteſtantiſche Anordnung der Confirmation, als einer Erneuerung des Taufgelübdes, einer Anerkennung des individuellen Taufbundes, welche eine Handlung des Bekenntniſſes, des Gebetes und der Benediction iſt, ohne ein neues Sacrament zu conſtituiren. Ohne das den Apoſteln ganz fremde Chriſma — oder meint etwa Johannes 1, 2, 27 eine Salbung mit Oel? — und ohne die den andern Culten abgeborgte Gradation des Prieſterſtandes würde die Firmung nie zum Sacramente geworden ſeyn. Die Proteſtanten haben ſie beſonders in dieſer Beziehung inventum humanum genannt, und ſie dennoch neu und wahr aus den Verhältniſſen des ſacramentlichen Lebens zu den Altersſtufen als heilige Handlung hervorgehen laſſen. Ebenſo ſondern ſie mit Gebet und Handauflegung diejenigen nach apoſtoliſchem Gebrauche von der Gemeinde aus, an denen ſie die Gabe des Zeugniſſes und der Leitung erkannt und denen ſie das biſchöfliche Amt anvertraut haben. Sie üben und ſtärken zwar dadurch ihren Glauben an die Begabungen und Berufungen des Herrn: allein ſowie die beſondere Geiſtesgabe nur eine Gabe vom Herrn iſt an dem, der auch die allgemeine inne hat, und ſowie die Gemeinde des Herrn ſchon unter den Getauften

und Communicirenden existirt, während die Functionen der Lehre, der Weissagung, des Gebetes, der Leitung und Regierung noch keine persönliche Stätigkeit durch ausdrückliche Vocatio erlangt haben: so kann auch diese, wenn sie eintritt und durch die Handauflegung vollzogen wird, ex opere operato keine andere als gesellschaftliche Folgen nach sich ziehen oder nur dem sittlichen Gesetze des bonus ordo und der Verpflichtung angehören und im übrigen den Werth haben, den heilige Handlungen, Einsegnungen, Gebete behaupten. Sollte die empirische Handauflegung eine geistlich erhibitive Kraft besitzen; so müßte sie allgemein gültig eingesetzt und als solche mit Verheißungen versehen seyn. Sollte sie einen innern geistlichen Charakter gewähren, so ließe sich dieser vom Stande der Heiligung nicht trennen, wie es doch geschieht, oder müßte mit diesem zugleich verschwinden oder gegeben werden. Sollte sie unter Voraussetzung des christlichen innern Charakters ein donum extraordinarium von irgend einer Art erwirken, oder zu deren energischer Entwicklung erforderlich seyn, so müßte die Geschichte der Apostel ganz anders lauten, als sie lautet, und die tägliche Erfahrung zugleich etwas ganz anderes bezeigen. Liegt es an inneren Beschaffenheiten der Person, welche das Sacrament spendet, daß sie es kräftig spende, so muß durchaus der gläubige, geheiligte Laie ein besserer und gültigerer Sacramentsspender seyn als der unheilige Priester. Katholische Dogmatiker nennen den ordo das Sacrament des heiligenden Lebens; aber wenn es dem unheiligen, ärgerlichen Priester einen unvertilgbaren Charakter gegeben hat, so muß es entweder gar nicht oder anders zu begreifen seyn. Dem Kranken und Sterbenden besondere Handlungen des Gebetes und Segens widmen, ihm auf besondere Weise den Genuß des Sacraments vermitteln und das Bewußtseyn seines Zusammenhanges mit der Kirche Haupt und Gliedern stärken, ist apostolisch, christlich, allgemein kirchlich, aber daß er im Frieden Gottes be-

steht, Vergebung erlangt, in dem Herrn stirbt, nimmt er, sofern er es aus dem Sacramente nimmt, nicht von dem Oele, welches keine bestimmte Bedeutung, vielweniger eine Verheißung des Herrn an sich hat, sondern von demselben Sacramente des Leibes und Blutes Christi, welches alle seine wahren und letzten Bedürfnisse befriedigt.

Herr D. M. erklärt, bei aufgehobener Siebenzahl auch die protestantische Zweizahl nicht begreifen zu können, denn, sey nur von Verbürgung der Sündenvergebung die Rede, so fehle der charakterische Unterschied von Taufe und Nachtmahl. Daraus würde aber folgen, daß auch die Siebenzahl unbegreiflich bleibe, weil der katholischen Annahme zufolge jedes der sieben Sacramente iustitiam et sanctitatem vermittele, jedes auf das Verdienst des Erlösers zurück, jedes auf die ewige Seligkeit hinweise. Hr. D. M. führt selbst den größern Katechismus Luthers als Beweis an, wie hoch dieser nach der Zeit die Sacramente geschätzt; sollte Hr. D. M. dort nicht auch gefunden haben, wie klar und bestimmt sich die Reformatoren das Bedürfniß des wiederholbaren Sacramentes nach dem Genusse des unwiederholbaren gedacht [a]). Der Protestantismus fragt gewissenhaft unterscheidend, wenn von Gnadenmitteln die Rede ist, wo ist Einsetzung, Verabredung, Verheißung des Herrn, worauf kann sich das Heilsbedürfniß gläubiger Hörer, Thäter und Dulder mit Zuversicht werfen? Gewohnheiten und deren sinnreiche Ausdeutungen ersetzen ihm nicht das Siegel, das Christus gegeben. Hr. D. M. sagt ihm freilich nach „er verzweifle an der Möglichkeit, das Irdische vom Himmlischen ganz durchdringen zu lassen." Oben hieß es sogar, die Reformatoren fürchteten sich vor den heiligenden Kräften. Ich lobe mir den Christen, der an dem Himmlischen hangend an der völligen Durchdringung des Irdischen vom Himmlischen verzweifelt,

a) Catech. mai. ed. Rechenb. p. 556.

vor dem andern, der an dieſe Durchdringung leichtfertig glaubt, aber ich begreife noch nicht, wie zu der Durchdringung, von der die Rede iſt, gerade ein Vielerlei von ſacramentlichen Handlungen mehr gereichen ſoll, als der vereinte, fleißige, recht empfängliche Gebrauch der nach proteſtantiſchem Glauben von Gott verordneten Gnadenmittel. Der Grundſatz, Viel hilft viel, iſt bedenklich genug. Genau die Sache angeſehen, ſo leuchtet wieder nicht ein, welche Grenze denn der Proteſtantismus der heiligenden Kraft der Gnadenmittel verzweiflungsvoll geſetzt habe. Hat er doch kein natürliches Verhältniß von der Heiligung dispenſirt, ſondern vielmehr in ſeinem Proteſt gegen eine Heiligkeit und Vollkommenheit, die nur über und außer dem häuslichen und bürgerlichen Leben zu ſuchen ſey, die ganze chriſtliche Vollkommenheit, die Liebe in ihrer reinſten Art und höchſten Steigerung für Ehe, Haus, Staat, Werk- und Geſchäftsleben in Anſpruch genommen. S. Conf. Aug. 16, 20. Abus. 2, 6. — Käme es auf viele Sacramente an, ſo dürfte das Mittelalter ſeinen Beruf mit Feſtſetzung der ſieben noch ſehr unzureichend erfüllt haben. Bekanntlich findet man, daß zu einer gewiſſen Zeit, da jede dem Chriſtenthume eigenthümliche Uebung, Sitte, Lehre, Sache ein Sacrament hieß, auch die heilige Schrift dieſen Namen führte. Wie erſprießlich für das Bedürfniß der Heiligung des natürlichen Gedankenlebens müßte es werden, wenn das Leſen und Auslegen der Schrift ſacramentlich wäre! Daß die katholiſche Theologie ihre Gründe hat, bis dahin die Zahl der Sacramente nicht zu vermehren, iſt bekannt. Aber das Gebet, der Morgen- und Abendſegen, das Almoſen? Denn als bloße Satisfactionen fallen dieſe Dinge, und könnten als Sacramente wieder ſich heben. Für unſere Zeit könnte es förderlich werden, wenn einmal die Vielheit der Sacramente und die Erhebung heiliger Handlungen zu Sacramenten der durchdringenden Heiligung des Lebens förder-

lich wäre, auch den Eid oder die Huldigung sacramentlich zu machen. Doch glücklicher Weise ist das ganze Princip ungültig, mit welchem d. Vf. gegen den Protestantismus zu verfahren gedachte. Bedenklich wäre es, hätte, wie Hr. D. M. es sagt, die Reformation im Widerspruche mit der heil. Schrift und begründetsten Tradition die Sacramente auf die Zweizahl herabgesetzt. Was die Tradition anlangt und zwar die begründetste, so fragt sich, was begründet werden solle, und auf welche Weise es begründet werde. Den Reformatoren wurden von der damaligen Kirche unter dem Namen von sieben Sacramenten sieben heilige Handlungen überliefert, als solche, die von Christus eingesetzt wären, um seine den Menschen zuzueignende Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht nur darzustellen, sondern auch zu erwirken, zu vermitteln und also mit der That zuzueignen. Die Kirche als überliefernde Person gesetzt begründet nun zwar ihre Ueberlieferung ohne weiteres ipso actu; allein die That ihrer Ueberlieferung ist zugleich eine Aufweisung der Urkunden und Geschichten, auf welche sie sich selbst gründet, und so entsteht mit der Wechselwirkung zwischen der beweisenden und bewiesenen Kirche immer wieder die Nachfrage, wie sich die jetzige Ueberlieferung zu ihrem Grunde, der vorangehenden, und endlich zur Stiftung selbst verhalte. Diese Nachfrage hielten nun auch die Reformatoren, deren Nachfolger und Vorgänger, und was fanden sie? Sie fanden, daß die Kirche vor einer sehr neuen florentinischen Synode noch niemals die Siebenzahl festgestellt hatte, daß aus der Unzahl namentlicher Sacramente d. h. solcher bedeutsamen Handlungen, quibus efficaciter significatur, aus der Fülle von Cäremonien, welche, seit die christliche Cultusgemeinschaft die Form der aussterbenden Mysterien angenommen und mit Verleugnung des Lehrgeistes ganz sich in die sacramentliche Richtung hingegeben hatte, länger nicht ungeordnet bestehen konnte, endlich durch den kirchlichen Gebrauch unter vielen

Bemühungen der Scholastiker, für die einmal vorhandenen Bausteine eine Regel des Baues aufzufinden, sieben ausgesondert worden waren. Sie fanden, daß sich vor Lombardus und vor Otto von Bamberg eine solche Feststellung nicht zeige; daß so starke Säulen der Rechtgläubigkeit wie Paschasius Radbertus und Rabanus Maurus zwei, drei, vier Sacramente gezählt, daß nach Alexander von Hales Christus nur zwei Sacramente gestiftet, daß die Griechen und der falsche von Gregor dem Großen verdächtigte Dionys theils nur sechs, theils andere oder anders gedeutete gezählt; daß Augustinus an den Orten, wo er nicht seiner ganz weiten und unbestimmten Definition folge, sondern von Sacramenten im eminenten Sinne rede, nur Taufe und Herrnmahl dafür erkenne, daß Chrysostomus das Wasser und Blut, aus der Seite des Erlösers geflossen, auf die zwei Sacramente deute, durch welche die Kirche bestehe (συνέστηκε). Die Tradition als ein Ganzes gedacht und nach ihrem wahren Werthe gewürdigt, da sie nicht allein Ursprüngliches von Lehre und Gemeinschaft entwickelt, sondern auch auf den Ursprung zurückgehend ihre Irrungen berichtigt, ist so wenig gegen die Reformatoren in diesem Falle wie in den andern, daß sie vielmehr in ihnen wieder wahr und lebendig wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber das Buch der Weisheit, Cap. I, V. 7.

von

Dr. Wilibald Grimm,

Baccal. und Privatdocenten der Theologie zu Jena.

In der Stelle des Buches der Weisheit, Kap. I, V. 7:

"Οτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς,

erklären alle neueren a) Interpreten, mit Ausnahme von Bretschneider und Engelbreth b), das *πνεῦμα κυ-*

a) Als historisch nicht uninteressant möge hier die von Rabanus Maurus über unsere Stelle vorgetragene Erklärung stehen (aus dessen Commentare zum B. der W., abgedruckt in der cölner Ausgabe seiner Werke, 5 Bd. p. 302 ff.): „Spiritus sanctus, qui in primordio creaturarum invisibili potentia ferebatur super aquas, maiestate sua omnem implet et continet creaturam, sive dono virtutis suae replet orbem ecclesiae, in quo quotidie muneris sui ostendit largitatem."

b) Jener in der ersten seiner Abhandlungen, welche den Titel führen: Disputationes de libri Sapientiae parte priori, Cap. I — XI e duobus libellis conflata, Viteb. 1804. p. 26. Diese Abhandlungen sind leider jetzt sehr selten geworden und der Vf. vorliegenden Aufsatzes kennt die in ihnen vorgetragenen Meinungen nur aus andern Schriften, vorzüglich aus Engelbreth: librum Sapientia Salomonis vulgo inscriptum interpretandi spe-

ρίον von der göttlichen Weisheit, welche als Hypostase, nach platonischer Vorstellungsweise, in der Function als Weltseele gedacht werde. Obgleich diese Erklärung auf nicht ganz unerheblichen Gründen beruht, so scheint sie doch nicht sicher erwiesen, ja es scheinen nicht unwichtige Umstände gegen dieselbe zu sprechen. Verfasser vorliegenden Aufsatzes hat seine Zweifel gegen jene Erklärung neulich in einer kleinen Abhandlung über das Buch der Weisheit a) ausgesprochen und die Meinung vertheidigt, daß in unserer Stelle keine philosophische Speculation, sondern bloß der einfache Gedanke von der Allgegenwart Gottes, oder von der göttlichen Kraft, welche das Weltall erfülle und erhalte, zu finden sey. Er wurde in seiner Meinung bestärkt, als er die Stelle zum Behufe seiner Vorlesungen über das Buch der Weisheit nochmals genauer anzusehen hatte, und sucht sie daher in gegenwärtigem Aufsatze fester zu begründen.

Wir erwägen zu diesem Zwecke die für die Erklärung von der Weltseele angeführten Gründe, welche noch neuerlich von Herrn Dr. Bauermeister in Rostock (in den Prolegg. zu seinem Commentar. in libr. Sapientiae. Gotting. 1828, p. 16 sq.) und Herrn Gfrörer in Stuttgart (in seinem Werke: Geschichte des Urchristenthums, 1 Theil: Philo und die Alex. Theosophie, II Bd. p. 219) sehr gründlich auseinandergesetzt worden sind. Man beruft

---

cimina I et IIum, capp. V priora complectentia. Hafniae, 1816, worin derselbe mit geringen Modificationen die bretschneider'sche Ansicht vom Ursprunge des Buchs der Weisheit wieder aufgenommen und vertheidigt hat.

a) De Alexandrina Sapientiae libri indole perperam asserta. Ien. Cröker 1833. Die gegenwärtige genauere Untersuchung über Cap. I, 7 ist durchaus nicht zu Gunsten der in diesem Schriftchen vertheidigten Meinung angestellt worden. Im Gegentheile halte ich die gegen die Erklärung von der Weltseele von mir vorgebrachten Gründe auch dann für giltig, wenn man das Buch der Weisheit für das Werk eines alexandrinischen Judenphilosophen hält.

sich nämlich auf ähnliche Stellen bei Plato, Philo und andern Philosophen; namentlich, meint Herr Gfrörer, denke sich Philo den λόγος und die σοφία als Weltseele: πνεῦμα κυρίου aber, πνεῦμα ἅγιον u. s. w. sey mit diesen Begriffen ganz identisch a). Das Perfectum πεπλήρωκεν, bemerkt Hr. D. Bauermeister, deute auf die Zeit der Weltbildung; endlich werde man auf die Erklärung von der Weltseele auch durch die Worte συνέχον τὰ πάντα geführt, indem dieser Begriff sowohl, als die ihn bezeichnende Formel im A. T. nirgends vorkomme, sondern aus dem Sprachgebrauche der griechischen Philosophie entlehnt seyn müsse: um daher diesen Ausdruck als classisch und rein philosophisch zu erweisen, führt Hr. Dr. Bauermeister mehrere Stellen aus griechischen Philosophen und aus Philo an, wo sich das Wort in ähnlicher Verbindung findet b).

Dagegen läßt sich nun Folgendes bemerken: Man darf sich ja nicht etwa dadurch täuschen lassen, daß bei dem Vf. des Buchs der Weisheit sich mehrere Lehrsätze aus

a) Die Identität der göttl. Weisheit und des λόγος bei Philo kann wohl nicht geleugnet werden, vgl. Grossmann Quaestt. Philonn. Lps. 1829. Fasc. II, p. 67 sq., Gfrörer a. a. O. S. 213 ff., m. Diss. p. 6 not. 7. Allein die Identität des λόγος und des göttl. πνεῦμα bei Philo unterliegt starken Zweifeln; vgl. die trefflichen Bemerkungen eines Recens. in der (Hall.) Allgem. Lit. Z. Juli 1832 S. 361 f. Im Buche der Weisheit dagegen ist die σοφία in den Stellen, wo sie als wirksame Gotteskraft (nicht als in Gott ruhende Intelligenz) gedacht wird, welche als solche Princip der menschlichen Einsicht und Tugend ist, mit dem göttl. πνεῦμα unleugbar gleichbedeutend, vgl. Cap. I, 5. VII, 7. 22. IX, 17.

b) Wir bemerken, daß sich die Anzahl solcher Stellen bedeutend vermehren läßt, und wollen nur auf den gleichen Gebrauch des lat. continere verweisen: Cic. de nat. Deor. I, 15: „Deum dicit esse — — omnia continentem. Aus den spätern: Orig. Princ. II, 1. 3. nach Rufin: virtute sua universum constringit et continet mundum.

der platonischen Philosophie finden. Denn es ist eben so wahr, daß seine Kenntniß dieser Philosophie eine höchst unvollkommene und mangelhafte ist, daß er nicht einmal die Ideenlehre, welche bei Philo und in der alexandrinischen Theologie eine so bedeutende Rolle spielt, zu kennen scheint a), und daß, während Plato die Unsterblichkeit aller Menschen lehrt, unser Vf. blos die der Frommen annimmt b). Daraus erhellt aber, wie unsicher der Schluß

a) Vgl. meine oben angef. Abhdlg., p. 23, 28 sq. Zwar berief man sich früher außer den a. a. O. von mir besprochenen Stellen auch auf die Worte: αὐτός (Θεός) μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ, Cap. 7, 17, und allerdings mit vielem Schein, indem auch Plato die γνῶσις der δόξα entgegensetzte und diese von der Scheinkenntniß verstand, in welcher die Ungebildeten befangen sind, indem sie das Wandelbare und Vergängliche für das Wahre halten, während der Philosoph sich vom Irdischen und Vergänglichen zu den Ideen, als dem Unvergänglichen und Ewigen (τὰ ὄντα), dessen schwache Abbildungen wir in der Erscheinungswelt gewahren, erhebt und somit zur γνῶσις gelangt. — Allein daß γνῶσις ἀψευδής an unserer Stelle, wenn auch vielleicht dem Platonismus entlehnt, hier nur in ganz allgemeinem und populärem Sinne grün dliche, vollkommene Kenntniß, und τὰ ὄντα nicht die Ideen, sondern den Inbegriff alles in der Welt wirklich Existirenden bedeute, sehen wir aus dem unmittelbar Folgenden, wo das τὰ ὄντα von den Worten εἰδέναι σύστασιν κόσμου an bis V. 21 in seine Theile zerlegt und V. 21 wieder kurz zusammengefaßt wird; vgl. auch Cap. 8, V. 5.

b) Sehr scharfsinnig vermuthet Hr. D. Bauermeister (a. a. O. Prolegg. p. 18), daß die Meinung des Schriftstellers, bloß die Guten und Weisen seyen unsterblich, aus falsch verstandenen Stellen des A. T. z. B. Ezech. XVIII, 21 — 28, 32. XXXIII, 10 entstanden sey. Indessen scheint mir diese Annahme nicht ganz ausreichend, und nach meiner Meinung möchte ein fernerer Grund auch wohl in den jüdischen Begriffen des Schriftstellers von der göttlichen Gerechtigkeit und Vergeltung, mit denen er es nicht in Einklang zu bringen verstand, wie dem Lasterhaften ein so hohes Gut, die Unsterblichkeit (im vollen Sinne des Wortes und im Gegensatze des Schattenlebens im Hades) zu Theil werden könne, zu suchen seyn. Eine Analogie haben wir in der Meinung des zweiten Buchs der Macc. c. 7, 14, daß nur die Guten und die treuen Verehrer Jehovas

von dem sonstigen Platonisiren des Vf's. des Buches der Weisheit auf die Richtigkeit der Erklärung unserer Stelle vom platonischen Dogma von der Weltseele seyn müsse. Was aber die von Hr. D. Bauermeister aus Plat. Timaeus p. 34 b. und Tim. Locr. p. 95 b. als parallel angeführten Stellen anlangt, so enthalten sie einen rein speculativen Gedanken, sprechen so deutlich und so bestimmt von der Weltseele und stehen in einem solchen Zusammenhange, der keinen Zweifel übrig läßt, daß von der Weltseele, welche im Weltganzen, wie die Seele des Menschen in dessen Körper, wohne, und vom physischen Zusammenhange des

auferstehen würden, womit auch die Lehre der Pharisäer übereinstimmt, wenn nämlich die Worte bei Josephus, Ant. XVIII, 1, 3: ταῖς δὲ (den Seelen der Guten) ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν und Bell. Iud. II, 8, 14: μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα τὴν (ψυχὴν) τῶν ἀγαθῶν μόνην nicht mit Bretschneider (capp. theol. Iudd. dogm. e Iosephi Scrr. coll. p. 51 sq.) vom Uebergehen in einen neuen Menschenleib, sondern von der Auferstehung gefaßt werden. — Dagegen kann ich Herrn Dr. Bauermeister durchaus nicht beistimmen, wenn er meint, daß der Vf. des B's. der Weisheit aus der platonischen Philosophie die Lehre von der Unsterblichkeit aller Menschen zwar gekannt, aber, um nicht mit dem A. T. in Widerspruch zu kommen, die Lehre von der allgemeinen Unsterblichkeit zu verschweigen für rathsam gehalten habe (S. 18. satius igitur duxit, hanc doctrinae Platonicae partem prorsus silere). Denn eine solche Lehre ist viel zu wichtig, als daß sie der Schriftsteller (vielleicht blos aus Lehrklugheit!) hätte verschweigen können. Es mußten sich ja wohl andere Auswege darbieten, einen solchen Widerspruch mit dem A. T. zu vermeiden. Mag auch immerhin die Unsterblichkeitsidee erst von Außen her im Vf. angeregt worden seyn, aus dem Studium griechischer Philosophen hat er sie gewiß nicht, indem Plato und seine Schule die Unsterblichkeit der Seele aus Natur und Wesen der letzteren (aus deren Präexistenz, Einfachheit u. s. w.) ableitete, unser Vf. dagegen als eine Belohnung der Weisheit und Tugend ansieht; vgl. m. o. a. Diss. p. 25. Hätte er die platonischen Beweise gekannt, er würde sich gewiß von der Unsterblichkeit aller Menschen überzeugt, und diese Ueberzeugung irgendwie mit seiner frühern Bildung und seinen bisherigen jüdischen Ansichten in Einklang zu bringen gesucht haben.

Weltgebäudes die Rede sey, daß es daher sehr gewagt erscheinen muß, sie unserer Stelle als parallel zu betrachten und dieselbe aus ihnen erläutern zu wollen. Eben so deutlich wird in den aus Philo angeführten Stellen, wo der λόγος die Function der platonischen Weltseele und des das Universum durchdringenden νοῦς der Stoiker erhält, im metaphysischen Sinne vom Zusammenhange des Weltgebäudes gesprochen; vgl. besonders de profug. ed. Mangey. I, p. 562: ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται — — ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι, — vgl. auch de Somn. ed. M. I. p. 691. Am wenigsten aber läßt sich die Stelle vom πνεῦμα ἑνωτικόν bei Philo (de mundi opific. p. 31 ed. M.): (ἡ γῆ) συνέχεται δὲ καὶ διαμένει τὰ μὲν πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει, τὰ δὲ νοτίδος οὐκ ἐώσης ἀφαυαινομένην κατὰ τρύφη μικρὰ καὶ μεγάλα θρύπτεσθαι), auf welche sich namentlich Hr. Gfrörer beruft, mit der unsrigen vergleichen. Denn der Zusammenhang, in welchem jene Stelle Philo's sich findet, hat mit dem Gedankengange des ersten Kap. im Buche der Weish. nicht die entfernteste Aehnlichkeit. Dort ist der Sinn und Zusammenhang: Gott habe das süße Wasser vom Meerwasser geschieden, weil jenes zur Erhaltung des Erdganzen nöthig sey. Denn letzteres werde durch die Feuchtigkeit und durch die Kraft des einenden Geistes zusammengehalten. — Ganz verschieden ist dagegen, wie gesagt, der Zusammenhang in unserer Stelle, worauf man freilich, so nahe es auch lag, doch nicht geachtet hat. Der Schriftsteller zeigt nämlich unmittelbar vorher, daß Gott gotteslästerliche Reden nicht unbestraft lassen werde (V. 6), denn er kenne das Innerste des Menschen und (V. 7) der Geist des Herrn erfülle den Weltkreis und was das All zusammenhalte, habe Kunde der Rede. Darum könne (V. 8) Niemand ihm

verborgen bleiben und der Strafe entgehen. — In ganz ähnlichem, rein ethischem Sinne und Zusammenhange wird aber Psalm 139, 7 und Jerem. 23, 24 von der Allgegenwart Gottes gesprochen, auf welche Stelle sich auch schon Bretschneider und Engelbreth berufen haben. Dagegen ist zwar die Einwendung gemacht worden, daß in der Stelle des Jeremias nicht vom göttlichen Geiste, und Ps. 139, 7 zwar vom Geiste Gottes, aber nicht als von einem das Ganze erfüllenden die Rede sey. Allein es ist ja bekannt, daß κύριος und θεὸς mit πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα κυρίου oft verwechselt werden; und Ps. 139, 7 ist es zwar nicht mit bestimmten Worten ausgesprochen, daß Gottes Geist die Welt erfülle, aber dieser Gedanke wird von V. 8 an deutlich ausgeführt und liegt V. 7 sonnenklar dem Ausrufe zu Grunde: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geist und wohin vor deinem Antlitze fliehen?" Bedenken wir ferner, daß alle diejenigen, welche in genannter Stelle des Buches der Weisheit die platonische Vorstellung von der Weltseele finden, die σοφία als besondere, außer Gott existirende, Hypostase annehmen und bei dieser Erklärung annehmen müssen, bedenken wir, daß V. 7 von Gottes Allwissenheit die Rede ist, deren Grund nach V. 8. darin läge, daß die göttliche Weisheit als Weltseele das Universum durchdringe: so müßte die Kenntniß Gottes von allem dem, was in der Welt geschieht, durch die Weltseele vermittelt werden. Die Frage aber, wie sich der Schriftsteller diese Vermittlung gedacht habe, würde einer Menge subtiler Bestimmungen freien Spielraum geben, die in den einfachen Worten und in dem populären und rein ethischen Gedankenzusammenhange zu finden sehr seltsam erscheinen dürfte. — Der Zusammenhang scheint also, wie wir erwiesen zu haben glauben, jene Erklärung nicht nur nicht zu begünstigen, sondern ihr sogar entgegen zu seyn. Es sind daher die anderen, von Hrn. D. Bauermeister aus dem Perfectum

πεπλήρωκε und dem Verbum συνέχειν entlehnten Gründe zu prüfen.

Was das erste betrifft, so kann man Hrn. D. Bauermeister recht gern zugestehen, daß das Perfectum eine Hindeutung auf die Zeit der Weltbildung enthalte, insofern dieses Tempus bekanntlich eine Handlung in der Vergangenheit bezeichnet, die mit der Gegenwart in Verbindung steht und deren Folgen in dieser fortdauern, denn daraus folgt für die Erklärung von der Weltseele gar nichts. Der Sinn kann vielmehr auch ganz einfach folgender seyn: „Gott ist im Weltkreis allgegenwärtig und ist es schon seit dessen Bildung." Indessen ist es nicht einmal nöthig, in dem Perfectum eine Hindeutung auf die Zeit der Weltbildung zu finden; denn es konnte sich bei jenem Gebrauche des Perfectum die Beziehung auf die Vergangenheit verwischen, so daß dasselbe blos das Bestehende, Seyende anzeigt, und die Worte im Lateinischen durch completum habet übersetzt werden könnten. Und wirklich glaube ich diesen Gebrauch des Perfectum durch zwei ganz ähnliche Stellen aus Philo erweisen zu können; nämlich de mundi opif. ed. Mang. T. I. p. 7 heißt es von der Luft, welche den ganzen Raum zwischen Erde und Mond ausfülle, folgendermaßen: ἐπειδὴ (ὁ ἀὴρ) πᾶσαν τὴν ἀχανῆ καὶ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβὰς ἐκπεπλήρωκεν, ὅση πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν σελήνην καθήκει, und de sacrif. Ab. et Caini, ed. Mang. I, p. 175 heißt es von Gottes Allgegenwart: ὁ ἐνθάδε ὢν κἀκεῖ καὶ ἀλλαχόθι καὶ πανταχοῦ, πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων καὶ οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπὼς ὑπάρχει.

Eben so wenig haltbar ist das von der Formel συνέχον τὰ πάντα entlehnte Argument. Zuerst scheint es nicht ganz richtig, was Hr. D. Bauermeister behauptet, daß diese Formel und der durch sie ausgedrückte Gedanke der alttestamentlichen Denk- und Sprechweise so ganz fremd gewesen sey. Zwar weiß Einsender nicht aus den kanonischen

Büchern des alten Testaments, wohl aber aus der palästinensischen Schrift des Jesus Sirach eine ähnliche Redensart anzuführen, nämlich Cap. 43, V. 26: ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα. Ferner handeln mehrere von Hrn. D. Bauermeister aus Klassikern, namentlich aus Xenophon, angeführte Stellen nicht von der Weltseele, sondern von der Gottheit im Allgemeinen, durch welche Alles sein Bestehen habe a). Man sieht daher nicht ein, warum die Formel συνέχον τὰ πάντα an unserer Stelle nothwendig von der Weltseele und nicht eben so gut von Gott gesagt seyn könne. Gesetzt aber auch, das Wort συνέχειν käme nur an solchen Stellen vor, wo von der Weltseele die Rede ist, gesetzt der Schriftsteller hätte es bloß aus solchen Stellen entlehnt, so wäre dieses noch immer kein entscheidendes Argument. Denn auch das Wort πρόνοια scheint der Vf. des Buches der Weisheit aus der griechischen Philosophie entlehnt zu haben, obgleich dessen Bedeutung in unserer Schrift eine ganz andere ist, als die in den griechischen Schulen b).

Wollte man endlich, wie Gfrörer es thut, in seiner angeführten Schrift, um die Erklärung von der Weltseele in Cap. I, 7 zu rechtfertigen, sich auf Cap. 7, 24 und Cap. 8, 1 berufen und behaupten, daß hier die σοφία als Weltseele gedacht werde, so ist dagegen zu bemerken, daß, selbst zugegeben, die göttliche Weisheit erscheine hier als besondere außer Gott existirende Substanz, was aber noch immer sehr zweifelhaft ist und worüber die Erklärer nicht einverstanden sind, beide Stellen doch viel zu unbestimmt sind, als daß sie ein sicheres Urtheil über Cap. 1, 7 begründen könnten. Denn Cap. 7, 24 muß es zweifelhaft seyn, ob die Worte διήκει δὲ καὶ

a) Z. B. Cyrop. 8, 7. Θεοὶ, οἳ καὶ τῶν ὅλων τήνδε τάξιν συνέχουσι, auf welche Stelle er sich unter andern beruft.

b) Vgl. meine o. a. Abhdlg. p. 24.

χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα wirklich von dem Durchdrungenseyn des Universums durch die Weisheit oder nicht vielmehr von deren Wirksamkeit im Reiche der Geister, denen sie Princip der Erkenntniß und Tugend ist, zu verstehen seyen a), so daß wir zu διὰ πάντων aus dem vorigen „πνευμάτων" zu suppliren hätten. Wenigstens ist man zu dieser Erklärung durch das unmittelbar vorhergehende vom göttlichen Weisheitsgeiste prädicirte „διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων" wohlberechtigt. V. 24 würde der Grund des χωρεῖν διὰ πάντων πνευμάτων beigefügt, der in seiner Beweglichkeit und Reinheit liege (πάσης κινήσεως — καθαρότητα). Im zweiten Hemistich würden dann die Worte διὰ καθαρότητα den Hauptbegriff enthalten und die Worte διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων würden nur um der Deutlichkeit willen wiederholt seyn (jenes Allesdurchdringen habe in der καθαρότης seinen Grund). — Nun könnte man allerdings das διὰ πάντων auch vom Universum verstehen; dann würde das zweite Hemistich in V. 24 zwei sich coordinirte Gedanken enthalten, 1) daß die göttliche Weisheit das Universum durchdringe, 2) daß der Grund davon in ihrer Reinheit zu suchen sey. Dann erhielte V. 24 einen allgemeinen Gedanken von der Wirksamkeit der σοφία im Weltall, welcher den specielleren von deren Einfluß auf das Geisterreich mit in sich schlösse und folglich den Grund des διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων enthielte. Indessen würde daraus noch immer nicht folgen, daß die Weisheit gerade in der Function als Weltseele gedacht würde; es könnten die Worte bloß von ihrer mächtigen, Alles umfassenden Wirksamkeit im Weltall gesagt seyn, wie dieses ohne Zweifel der Sinn von Cap. VIII, V. 1 ist. Der Ausdruck Durchdringung (διήκειν καὶ χωρεῖν διὰ...) ist dann nicht weiter zu urgiren, sondern hat in dem unverkennbar

a) Ebendas. p. 4 u. 5.

dichterischen Schwunge des letzten Theils des 7ten Cap. seinen Grund, dessen Verkennung freilich dahin geführt hat, daß man in der bilder- und phantasiereichen Schilderung der Weisheit als einer wirksamen Gotteskraft (V. 22 — VIII, 1) metaphysische und dogmatische Speculationen erkannte.

2.

Ueber die Dämonischen im N. T.

Ein psychologisch-apologetischer Versuch

von

Pastor Th. Meyer
zu Gronau. a)

Es ist bekannt, daß unter mehreren Völkern der alten Welt, insbesondere auch unter den Griechen, manche Krankheiten fast allgemein für Wirkungen böser Geister oder Dämonen gehalten wurden. Dieselbe Meinung herrschte auch unter den Juden und wir finden sie häufig ausgesprochen im N. T. — Man hat sich in unsern Zeiten gewöhnt, sie für ein jüdisches Volks-Vorurtheil zu halten, welches

a) Es wäre zu wünschen, daß dieser Versuch dazu diente, Andere zu einer genaueren Untersuchung über den eben so schwierigen, als wichtigen Gegenstand anzuregen. Die neueren Schriften über die Seelenkrankheiten von Heinroth und M. Jakobi sollten für die theologische Untersuchung über die Dämonischen im N. T. nicht unbenutzt vorübergehen. Nach meiner Ansicht können die Dämonischen im N. T. keine isolirte und singuläre Erscheinung seyn, und es muß möglich seyn, sich durch Analogieen und aus einer zusammenhängenden Forschung über das ganze Gebiet der Seelenkrankheiten eine rationelle — nicht rationalistische — Einsicht in jenes Factum zu verschaffen.

Dr. Lücke.

die Apostel wohl getheilt haben möchten, von dem jedoch Christus selbst frei zu sprechen sey. Dieser habe es nur nicht geradezu bekämpft, theils um höhere Zwecke zu erreichen, theils weil es ihm gewiß gewesen, es werde mit der Aufnahme seines Evangeliums schon von selbst fallen. —

Schwerlich kann diese Ansicht über das Verhalten Christi zu jenem „Volks-Vorurtheile" für ein Ergebniß der exegetischen Forschung gehalten werden; sie hat ihre Quelle wohl in der Achtung vor Christo, nach welcher man ihn „eines so groben Irrthums" doch nicht zeihen zu dürfen glaubte. —

Und was hat man denn für Gründe, mit dem Schlag-Worte: „jüdisches Volks-Vorurtheil," die Aussprüche des N. T. über Dämonen-Besitzungen als irrthümlich zu verwerfen? „Sie streiten," — das ist die allgemeine Antwort, — „mit den Ansichten einer gebildeten Vernunft, denn:

1) Gott ordne Alles, das Große wie das Kleine, selbst, nicht durch Zwischenwesen, und

2) die Krankheiten, die man als Wirkungen von Dämonen betrachte, lassen sich aus natürlichen Ursachen vollkommen erklären." —

Was von diesen beiden Argumenten zu halten sey, möchte sich durch eine klare, auf das N. T. sich gründende, Entwickelung jenes in Rede stehenden „Volks-Glaubens" am besten ergeben und diese zu versuchen, ist der Zweck der vorliegenden Abhandlung.

Fragen wir nun die Bibel A. und N. T., so ist der Teufel „der Urheber der Sünde" und die Sünden der Menschen sind: „Werke des Teufels." Glücklicherweise können wir es für unsern Zweck dahin gestellt seyn lassen, ob den biblischen Schriftstellern der Teufel ein persönliches, für sich existirendes, lebendiges Individuum, oder bloße Personification des ideal Bösen, Symbol des Antigöttli-

chen, gleichsam des Schattens ist, welcher das geistige Licht dieser Welt unterbricht und trübt, denn in dem einen, wie in dem andern Falle liegt doch das ganz gewiß in jenen Aussprüchen der Schrift, die Sünde komme her „aus einem bösen Geiste." —

Zu gleicher Zeit erklären aber auch die biblischen Schriftsteller den Menschen keineswegs für unschuldig an seinen Sünden. Sie fordern ja, daß er Leid und Reue darüber empfinden solle, — Christus, der die Pharisäer eben um ihrer Sünden willen „Kinder des Teufels" nennt, straft diese doch aufs ernstlichste wegen derselben, — Jacobus, der sie aus „der eignen Lust" ableitet, ermahnt doch wieder (4, 7), dem Teufel zu widerstehen, und es ist überhaupt aus dem ganzen N. T. klar, daß sie, welche „Werke des Teufels" heißen, doch auch wieder als „des Menschen eigne Werke" betrachtet werden. —

Will man das für lauter Widersprüche halten, dann muß man auch gestehen, daß sie sehr handgreiflich sind, und sich in der That wundern, daß die Jünger des Herrn, die sich doch sonst in jener Zeit, als sie ihre Schriften abfaßten, nicht so einfältig und thöricht gezeigt haben, sie nicht als solche zu erkennen vermochten. Ich denke, die Achtung, welche diesen Männern gebührt, sollte uns schon verpflichten, die Vereinigung jener vermeintlichen Widersprüche wenigstens zu versuchen und mir — das gestehe ich — scheinen sie eben sowohl vereinbar, als die beiden Sätze: „Gott hat den Sünder zur Buße geleitet" und: „der Sünder hat sich zu Gott bekehrt."

Die Schrift leitet die Sünde her vom Teufel und das heißt, wie wir oben gesehen haben, aus dem bösen Geiste. Nirgends aber wird dieser böse Geist, insofern die Sünde des Menschen sein Werk genannt wird, als außer dem Menschen seyend dargestellt. Und nun frage ich, was kann die gebildetste Vernunft gegen diese Vorstellung sagen? — Das ist doch wohl gewiß, daß nicht der mate-

rielle Körper oder irgend etwas in dieſem die materia peccans iſt, ſondern die innere böſe Luſt, der böſe Gedanke und Wille, das heißt mit andern Worten: der innere, eigne böſe Geiſt oder — der Teufel, in ſofern ſich dieſer, mag man ihn nun als individuelle Perſon oder als Symbol des Centralböſen betrachten, in dem ſündigen Menſchen gleichſam individualiſirt hat, und ihn regiert, beherrſcht, beſitzt. Ja die Benennung: „Teufel" iſt für den eignen, böſen Geiſt des Menſchen auch durchaus nicht unſtatthaft, denn in wiefern und in wie weit der Geiſt des Menſchen böſe iſt, iſt er doch in der That ſeinem eigentlichen wahren Weſen nach nicht verſchieden, ſondern vielmehr wirklich und weſentlich Eins mit dem böſen Geiſte κατ' ἐξοχήν d. i. mit dem Teufel, ſowie umgekehrt der Geiſt des Menſchen, ſofern und ſoweit er gut, heilig iſt, auch wirklich und weſentlich Eins iſt mit dem heiligen Geiſte κατ' ἐξοχήν d. i. mit dem Geiſte Gottes, oder mit Gott; und es iſt daher völlig daſſelbe, ob ich ſage: „aus dem Herzen kommen arge Gedanken," — die Sünde geht hervor aus „der eignen Luſt." — oder: „ſie iſt Werk des Teufels," ſowie es daſſelbe iſt, ob ich, die Sündloſigkeit Chriſti vorausgeſetzt, ſage: „alle Worte und Werke Chriſti ſind ſeine eignen, oder ſie ſind Gottes Worte und Werke.

Doch nicht bloß die Sünden, auch Leiden der Menſchen, namentlich Krankheitsleiden und unter dieſen in specie ſolche, die ein geſchwächtes Nervenſyſtem verrathen, als: Wahnſinn, epileptiſche Krämpfe, Verluſt des Gebrauches der Hör- und Sprachorgane ꝛc. werden vom Teufel oder von böſen Geiſtern abgeleitet. Was iſt denn davon zu halten? Nun, das wird doch nicht geleugnet werden, daß noch jetzt die genannten und manche andere Krankheiten, zuweilen wenigſtens, ganz offenbare Folgen nicht nur, ſondern auch Wirkungen z. B. der

Trunkenheit, Wollust, des Stolzes und der Eitelkeit u. dgl., mit Einem Worte: der Sünde seyen, und das heißt, nach dem Obigen, soviel als eines, oder des bösen Geistes, der in dem Menschen ist, des Teufels, der sich in ihm individualisirt hat, ihn regiert, beherrscht, „besitzt." — Allein nicht nur da findet ein causaler Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit statt, wo ein solcher offenbar ist, er kann vorhanden seyn, wo er von Niemandem erkannt wird, — kann vorhanden seyn, wo ihn nur Andere, als der Kranke, wahrnehmen und wiederum, wo er von dem Kranken allein entdeckt wird. Diesem offenbart ihn vielleicht sein Gewissen, — ihm kommt er vielleicht erst in der Krankheit und durch dieselbe zum dunkleren oder deutlicheren Bewußtseyn; dann wird er sich als schuldig an seinem Elende anklagen, immer ein Zeichen, daß er noch nicht völlig verworfen, sondern daß der Keim des Guten in ihm bewahrt geblieben ist. Und wenn er nun seine Krankheit ἐκ τοῦ δαιμονίου herleitet, der verständige Arzt aber die physischen Ursachen derselben richtig nachweist, folgt daraus, jener habe sich getäuscht? Keineswegs! Beide können vollkommen Recht haben, da ihre Behauptungen sich durchaus nicht contradictorisch entgegenstehen, sondern nur relative Gegensätze sind. Sie stehen auf verschiedenen Standpuncten und so entdeckt der Eine von dem seinigen die ethische Wurzel der Krankheit, während der Andere, der in dieser Beziehung mit seinen Augen nur in der Welt der Erscheinungen verweilt, nur die physischen Ursachen sieht, jene aber nicht finden kann. Darum lautet das Urtheil des Einen so, das des Andern anders, ohne daß jenes deshalb falsch seyn müßte, weil dieses richtig ist, und umgekehrt. Kann ich nicht zugleich dem Herrn danken für die Wiedergenesung aus einer Krankheit und doch von den natürlichen Mitteln reden, durch welche der Arzt den Krankheitsstoff aus meinem Körper entfernt hat? Schließe ich denn die natürlichen, physischen

Urſachen aus, wenn ich ſage: „Gott bringt Brod aus der Erde hervor?“ Nun, eben ſo wenig wird darin etwas Widerſprechendes liegen, daß ich die natürlichen Urſachen einer Krankheit nachweiſe und ſie doch zugleich als Wirkung eines Kakodämon betrachte.

So viel alſo ſteht wohl feſt:

1) es kann ein Cauſal-Nexus zwiſchen Krankheit und Sünde ſtatt finden, oder mit andern Worten: es kann Fälle geben, wo man, auf die ethiſche Wurzel einer Krankheits-Erſcheinung ſehend, dieſe mit Recht als das Werk eines oder des den Kranken beſitzenden böſen Geiſtes betrachten darf, und:

2) der Kranke kann ſich eines ſolchen Nexus mehr oder weniger klar bewußt ſeyn, wobei es gleich gilt, ob dieſes Bewußtſeyn mehr ein mittelbares, durch Reflexion entſtandenes, — oder ein unmittelbares, durch das Gewiſſen hervorgerufenes iſt, und ob es ſich nur als minder deutliche Ahnung kund gibt oder in verſtändige Erkenntniß übergegangen iſt, denn in jedem dieſer Fälle kann es rückſichtlich ſeines Inhaltes völlig wahr ſeyn. —

Müſſen nun aber dieſe beiden Sätze zugegeben werden, was hindert uns anzunehmen, daß die δαιμονιζόμενοι, welche das N. T. erwähnt, eben ſolche Menſchen waren, bei denen jener Nexus ſtatt fand, und die dieſes Bewußtſeyn hatten, alſo fühlten oder erkannten, daß ſie ſelbſt ſchuld an ihrem Elende ſeyen? Gewiß finden ſich in den Schilderungen der Dämoniſchen gar manche Merkmale, die ſehr für dieſe Annahme ſprechen; man achte nur auf die Krankheitsformen ſelbſt, die ſolchen Einwirkungen zugeſchrieben werden, auf die Verdunkelung oder den theilweiſen Mangel des Selbſtbewußtſeyns, der faſt bei allen Dämoniſchen bemerkbar iſt, auf ihr Benehmen gegen Chriſtus, das gewöhnlich von einem Gefühle ihres traurigen Zuſtandes und damit zugleich von einem noch vorhandenen, wenn auch ſchwachen Glauben zeugt, woraus dann eben-

falls hervorgeht, daß ſie keineswegs für ſittlich verworfene, eigentlich boshafte Menſchen gehalten werden dürfen.

Nun möchte ich fragen: was kann uns wohl berechtigen, die neuteſtamentliche Anſicht über die Dämoniſchen mit dem Schlagworte „jüdiſches Volks-Vorurtheil" als irrthümlich zu verwerfen? muß ſie denn darum nothwendig falſch ſeyn, weil ſie ſich auch ſchon bei den Juden fand? was wäre denn bei unſerer Auffaſſung ſo ungereimtes und abergläubiſches in derſelben, daß „eine gebildete Vernunft" ſie zurückweiſen müßte? Erkennt man ſie aber einmal als gegründet an, ſo wird man ſich auch wohl nicht mehr abmühen zu beweiſen, Chriſtus habe dieſelbe nicht getheilt. Ein Beweis, an den doch am Ende ſogar der ſelbſt vielleicht nicht recht glaubt, der ihn zu führen verſucht. —

Aus der entwickelten Anſicht über die Quelle einer Krankheit mußte nun aber auch, zumal wenn eine äußere Veranlaſſung dazu mitwirkte, der Glaube hervorgehn, die Krankheit des Kranken könne nicht weichen, bevor nicht die Sünde oder der böſe Geiſt ſich von ihm entferne, — mit dieſem aber weiche jene gewiß, — cessante causa cessat effectus. War aber dem Kranken ſelbſt einmal das Bewußtſeyn über das primum movens ſeiner Krankheit aufgegangen, ſo iſt auch klar, daß er Schmerz über ſeine Sünde empfinden konnte, ja ihn faſt empfinden mußte, da ſein trauriger körperlicher Zuſtand ihn immerwährend auf ſeine Sünde, als die Quelle ſeines Elendes hinwies, — und daß er ſich dann nach Rettung und Erlöſung von dieſer mußte ſehnen. — Erkenntniß der Sünde, Leid und Reue über dieſelbe, Sehnſucht nach Befreiung von ihr iſt aber die nöthige und rechte Vorbereitung zum Glauben an den Erlöſer. — Nun hören jene Menſchen, der lange verheißene Erretter ſey da, — was ſie, vielleicht aus früher Jugend, von den Weiſſagungen des A. B. über den Meſſias wiſſen, der da kommen ſollte, das tritt, bei Manchen wohl nur in lichten Augenblicken, wieder lebendig vor die ſo bereitete

Seele, — sie erfahren, der Verheißene befinde sich in ihrer Nähe, was ist natürlicher, als daß sie ihm entgegeneilen, vor ihm niederfallen und rufen: „Du bist der Sohn Gottes, — erbarme dich unser!" — Andern zeigt sich ihre Sünde in solcher Größe und das Gefühl ihrer Schuld ist so mächtig in ihnen, daß in dem inneren Kampfe, den sie kämpfen, die Hoffnung der Rettung wohl oft der Furcht unterliegen muß, für sie werde das Gericht beginnen, wenn der Messias komme und diese zittern nun vor seiner Nähe (Matth. 8, 29 und die Parallelstellen a)), aber eine solche und so entstandene Furcht war natürlich auch vorbereitend auf den Glauben, und es bedurfte für diese Fürchtenden, wie für jene Hoffenden nur eines: „ich will helfen!" um sie zum Glauben zu führen. Gewiß wollte und konnte sich der Erlöser gerade solchen Seelen am wenigsten entziehen und — er entzieht sich ihnen nicht, er naht sich ihnen auf eine Weise, daß sie an ihn gläubig und von der Liebe dessen überwunden werden, der da kam im Namen des Herrn, überwunden von der Gnade und Erbarmung Gottes, die in ihm sich ihnen kund gab, daß das überwundene Herz, von solcher Liebe und Erbarmung gedrungen, sich nun auch ganz in Liebe Dem hingibt, der sie also geliebt hat, und indem die Liebe Gottes in sie einzieht, muß vor ihr der böse Geist weichen und „ausfahren." Christus und Belial können nicht zusammen seyn. So sind sie innerlich gerettet, die causa efficiens ihrer Krankheit ist aufgehoben, so kann

a) Sollte das nicht auch für die Richtigkeit unserer Auffassung sprechen, daß Matthäus, der bekanntlich das Aehnliche zusammenzustellen pflegt, unmittelbar nach dieser seiner ersten Erzählung von Dämonischen, Cap. 9 die Geschichte von der Heilung eines Gichtbrüchigen folgen läßt, dem Christus zunächst zuruft: „sey getrost, deine Sünden sind dir vergeben!" — sowie, daß von keinem einzigen Dämonischen gesagt wird, er sey krank gewesen von Mutterleibe an und daß endlich der Erlöser über den Blindgeborenen bei Johannes Cap. 9 so ganz anders sich äußert, als z. B. über den erwähnten Gichtbrüchigen? —

auch das effectum, die Krankheit selbst nicht mehr fortdauern, — der große Seelenarzt hat dieselbe in ihrem eigentlichen Sitze geheilt, so können auch ihre Symptome nicht mehr zur Erscheinung kommen.

Die geneigten Leser dieser Zeilen bittet der Verfasser Folgendes bei ihrer Beurtheilung zu berücksichtigen:

1) daß er zum weitern Nachdenken über den besprochenen Gegenstand durch die Ueberzeugung geleitet wurde, der Glaube an Dämonenbesitzungen müsse Wahrheit enthalten. Er gewann diese Ueberzeugung, je mehr er sich durch seine exegetischen Studien zu der Annahme genöthigt sah, Christus und seine Apostel haben diesen Glauben getheilt. Dieß einräumen zu müssen und doch sagen zu sollen: der Glaube sey irrig und thöricht, — war ihm nicht möglich. —

2) daß ihm keine Hülfsmittel zu Gebote standen, die ihn bei diesem Versuche hätten leiten können, und daß er namentlich auch den 1sten Theil des Commentars von Olshausen, welcher bekanntlich in der ersten Ausgabe vergriffen ist, und den er sehr gern nachgeschlagen hätte, nicht zu Gesicht bekommen konnte. Er hofft daher um so mehr, daß man es für Wahrheit nehme, wenn er die Abhandlung einen „Versuch" nannte.

3) daß er nicht etwa seine Ansicht der heil. Schrift habe unterschieben, sondern vielmehr das darin ausgesprochene Bewußtseyn habe entwickeln und was sich dort in Beziehung auf unsern Gegenstand als πίστις findet, in der γνῶσις habe darlegen wollen, — ein Verfahren, welches ihm das Bedürfniß unserer Zeit in Rücksicht auf alle Gegenstände des religiösen Glaubens dringend zu fordern scheint.

3.

Zur Charakteriſtik und Erläuterung des Buches Hiob

von M. Sachs
in Berlin.

Die neuere und neueſte Zeit, markirt durch eine nicht bloß dem Stoffe nach erweiterte Sprachenkenntniß, ſondern noch vielmehr und vorzugsweiſe durch die Anſchauung des tiefen, geiſtigen Gehaltes der Sprache, durch die Erkennung eines Lebensprincips in ihr, das in allen Theilen ihres Organismus pulſirt, hat auch für die, im Vergleiche mit früherer Zeit und mit den Beſtrebungen für andere Sprachen nur wenig angebaute, hebräiſche, Leiſtungen auf dem Gebiete der Grammatik und Lexikographie zu Tage gefördert, in denen der vorgeſchrittene Stand der Wiſſenſchaften überhaupt, und der der Linguiſtik im Beſondern, erfreulich hervortritt. Dieß mußte auf die Auslegung der altteſtamentlichen Bücher nur höchſt vortheilhaft rückwirken; die Erklärung beſchäftigt ſich nicht mehr mit der Ermittelung einzelner, ſchwieriger Wortformen, wie früher ſelbſt bei den ausgezeichnetſten, holländiſchen Bibelerklärern, wo oft der zu erläuternde Autor zum Träger verworrener, etymologiſcher Combinationen herabgeſetzt ward, und dieſe ſelbſt weniger als Mittel zur Verſtändniß, denn als ſich ſelbſt Zweck geübt wurden; der dogmatiſche Geſichtspunct iſt verlaſſen worden, und an ſeine Stelle eine freie Betrachtung getreten, welche die alten Denkmäler in ihrer urſprünglichen Bedeutung zu begreifen und gelten zu laſſen beſtrebt iſt. Aeſthetiſche, hiſtoriſche und ſpracherläuternde Interpretation ſind in einigen Bearbeitungen heiliger Bücher auf das Glücklichſte vereinigt, um in Geiſt und Form der alten Weiſe einzuführen. Aber

auch nur in einigen; denn im Ganzen iſt die Bibelexegeſe in der letzten Zeit nicht allzuſehr gefördert worden, und wer z. B. den Commentar zu Jeſaias von Geſenius, der noch immer als ein leuchtendes Vorbild unübertroffen daſteht, die Bearbeitung der Pſalmen von de Wette, die des hohen Liedes von Ewald, die geniale Uebertragung der Propheten durch Rückert, die freilich erſt durch Hinzutritt des nicht genug zu erſehnenden Commentar's recht legitimirt werden wird, mit den roſenmüller'ſchen Scholien vergleicht, dieſer umfaſſendſten und auch wohl verbreitetſten Arbeit über das A. T., dürfte leicht zu der Vermuthung geführt und berechtigt werden, daß dieſe letztere einer ganz andern Zeit angehören, die bereits ausgelebt hat, wenigſtens ausgelebt haben ſollte. So ſehr befangen von dem alten grammatiſchen Mechanismus und Formalismus iſt noch der in ihnen herrſchende Ton der Auslegung; ſo wenig verarbeitet, ins Einzelne durchgebildet, ja auch nur äußerlich benutzt ſind die zahlreichen Bemerkungen, grammatiſche ſowohl, wie lexikaliſche, an denen wir ſeit und durch Geſenius ſo reich ſind. Dieſes Mißverhältniß zwiſchen der fortſchreitenden Entwickelung der hebräiſchen Sprachbehandlung im Ganzen, Großen gegen die ſtarre Beharrlichkeit im Alten, Hergebrachten bei der Auslegung des Einzelnen retardirt natürlich den Gang eben jener allgemeinen Entwickelung; denn wenn nicht der Exeget dem Grammatiker und Lexikographen in die Hände arbeitet, das Eigenthümliche in dem Gebrauche der Sprachelemente und ihre Geltung an den beſonderen Stellen nachweiſend, was dann Jener unter höhere Geſichtspuncte ſubſumirt, und, nachdem er es dem Bereiche des Beſondern enthoben, gleichſam in die Atmoſphäre des ganzen Sprachgebietes hinüberſetzt: wird Grammatik und Lexikon immer mangelhaft bleiben müſſen, und vieles Halbwahre oder gar Falſche beibehalten: wie dieß beſonders in der

hebräiſchen Syntax bemerkbar wird, und ſich noch an einem Beiſpiele zeigen ſoll.

Wir glaubten uns dieſe allgemeinen Bemerkungen erlauben zu dürfen als einleitendes Vorwort zu dem Auslegungsverſuche einiger Einzelſtellen des Hiob, da auch an ihnen, wie wir hoffen, ſichtbar werden wird, daß der Mangel durchgreifender Beobachtung der Spracheigenthümlichkeiten in einer begrenzten Sphäre nachtheilig auf die Einſicht in das Innere eines Ganzen einwirkt, und wie hingegen, wo ſie geübt wird, ein hereinfallender Lichtblick plötzlich, erhellend und aufklärend, das Ganze durchdringt, und wie mit der beſeitigten Dunkelheit erſt das Bewußtſeyn ihres früheren Daſeyns gewonnen wird.

Zuvörderſt einige Bemerkungen über die Compoſition des herrlichen, trotz ſeiner vielfachen Schwierigkeiten zu allen Zeiten als tief bedeutſam anerkannten Buches! Vielleicht wird ſich auch hier manches Weſentliche, was früher nicht gebührend beachtet worden, ſchärfer accentuirt hervorheben laſſen!

Das Ganze iſt in dialogiſcher Form, als in welcher Anordnung die Fragen der Theodicee nach dem Für und Wider am erſchöpfendſten erörtert werden können. Hiob, der Mittelpunct der Geſpräche, die eigentlich menſchliche, ja menſchlichſte Anſicht von Gott und ſeiner Weltordnung repräſentirend, muß gegen ſeine Freunde, die Organe mehr theoretiſcher und ſpeculativer Anſicht, — eine bedeutende Präponderanz behaupten, indem er, nach zwei Seiten hin thätig, polemiſch die von ſeinen Gegenmännern aufgeſtellten Behauptungen abweiſend, ſeine eigene entgegengeſetzte frei und ſelbſtſtändig entwickelnd ohne Rückſicht auf das ihm Erwiderte, weil es faſt nie die Sache trifft, — eben zeigen ſoll, daß alle menſchliche Weisheit, wie ſie ſich an das Räthſel der Theodicee macht, zu Nichte wird, und wie der ehrliche, unumwunden ausgeſprochene Unwille über die Schickungen Gottes, ſo wie dieſe gewiß

in der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit ihre hinlängliche Erledigung finden, dennoch für den mit menschlichem Auge sehenden Menschen genügender sey, als luftige, an der Praxis scheiternde Theorieen: — eine Ansicht, die ja auch am Ende des Buches bei dem unmittelbaren Einschreiten Gottes in die Scene in höchster Instanz gekrönt wird. —

Alle Reden der Interlocutoren sind so gehalten, daß ihre Inferiorität bei den höchsten Prätensionen, ihre Ungründlichkeit bei den anmaßlichsten Versicherungen deutlich genug hervortritt. Sie kommen alle aus einer hohlen, vagen Allgemeinheit nicht heraus; flüchtig eine Aeußerung aus Hiob's Reden herausgreifend, und an diese irgend eine Formel unmotivirten Mißfallens knüpfend, gehen sie sofort an die Auseinanderlegung eigener Ansichten; die schwanke Woge der Rede trägt sie leicht auf das hohe Meer von ungehörigen Reflexionen hinaus. Da zeigt sich nirgends eine Spur schrittmäßiger Begleitung des fraglichen Gegenstandes, nirgends ein Eingehen auf das von Hiob Vorgebrachte, nirgends der gute Wille, ihm zu glauben, oder durch Beseitigung seiner Klagen und Fragen ihm Trost zu bringen. — (Vgl. Cap. 6, 22 ff. Cap. 13, 1 ff.; Cap. 16, 2 ff. besonders Vers 4 ff. Cap. 19, 2 ff., bes. 5; Cap. 21, 2. u. sonst.) Nein! Im Bewußtseyn ihres Vortheils, in dem Gefühle, die gute Sache zu vertreten, — da sie ja die göttliche Gerechtigkeit zu Ehren bringen wollen, — sich hinter dieser Aegide geborgen glaubend, halten sie sophistisch-abschweifende Reden, die sich den Schein geben, die Sache erschöpft zu haben, an welche auch nur heranzugehen sie wohl weislich Scheu tragen. Jene gefällige, fertige Beredtsamkeit, die sich so gern selbst reden hört, und am liebsten da verweilt, wo sie ein allbekanntes, von Allen ohne Widerspruch zugestandenes Thema zu erörtern übernimmt, im Gegensatze gegen den kühnen, aber ehrlichen Frager, der sich nicht in den Schooß einer allgemein recipirten Ansicht

alle Strahlen ſind in einem Focus concentrirt, und was früher ſich als unmotivirt dargeſtellt, das hat in der Trilogie am Ende Begründung, Auflöſung, Berechtigung gefunden.

Nun ſey es uns noch vergönnt, ein Wort über den, durch Elihu repräſentirten, Epilog hinzuzufügen. Sein ſtürmiſches Auffahren, ſeine hochfahrenden, pomphaften Ankündigungen, ſowie ſeine ganze Erſcheinung erinnern an den, ganz unberufen in die Scene des Geſpräches hereinbrechenden, Thraſymachos im platoniſchen Staate. Gleich von vornherein ſpricht er in den ſtärkſten Ausdrücken peremtoriſch ſein Verdammungsurtheil über Hiob ſowohl, als über deſſen Freunde aus: er wird ganz andere Dinge vorbringen; er wird der Sachwalter der ſo ſchlecht vertretenen göttlichen Providenz werden; und ſo beginnt er denn mit immer ſteigender Lebhaftigkeit des Vortrages, mit immer größerer Gereiztheit gegen Hiob, zu dem er ſich nur zuweilen aus ſeinen Aufflügen herabſenkt, um ihm eben in Bauſch und Bogen ſein Unrecht vorzuwerfen, orakelmäßig ſeine Anſichten auszuſchütten. Wenn man ſogleich in dem pompöſen Eingange an das Wort des Dichters: quid tanto feret hic dignum promissor hiatu? ſich erinnert fühlt, ſo zeigt ſich auch in dem weitern Verlaufe der Darſtellung ſelbſt die dort gegebene Antwort als hier ganz wohl anwendbar. — Die Unmöglichkeit der Löſung der Frage, welche den Angelpunct des ganzes Buchs bildet, war in den früheren Reden dadurch bemerkbar gemacht worden, daß die Sprechenden immer nur in allgemeinen Theorieen, Gemeinplätzen, Reflexionen, die auf Alles, nur den eigentlichen Hauptpunct der Sache nicht, eingingen, ſich bewegten; daß ſie nach flüchtiger Berührung deſſelben ſofort wieder abſprangen. Noch viel ſtärker iſt dieß in der Rede des Elihu hervorgehoben. Alles, was im Früheren mehr vereinzelt da geweſen, was ſchon durch die Vertheilung unter drei Sprechende in ſpärlicherem Maße ausgeſtreuet

war, das iſt hier als eine reiche, dichtgedrängte Saat aufgegangen. Sowohl die Form des Ausdrucks, als auch der ganze Beſtand von Gedanken, für baare Thatſachen ausgegebener Einzelanſichten iſt hier maſſenhafter, überladener, bis zum Bombaſtiſchen extendirt. Mangel und Vorzug der früheren Reden kehrt hier mikroſkopiſch vergrößert wieder. Wo jene unmuthig waren, ſpricht hier glühender Zorn; wenn jene die Sache umgingen, wird ſie hier geradezu gänzlich ignorirt; dagegen aber glänzen auch die hier gegebenen Schilderungen in einer Gluth und Ueppigkeit der Farben, in einem Reichthume und einer Ueberſchwenglichkeit von Zügen hervor, die weder in dem Früheren, noch vielleicht irgendwo ihres Gleichen findet. Daß hier ſich unſere oben gegebne Anſicht von dem Verhältniſſe der Interlocutoren zu Hiob, ihrer abſichtlich ſchwachen Beleuchtung gegen ſeine mit allem Lichte ausgeſtattete Stellung, wie in einer Probe bewähre, wird um ſo mehr einleuchten, wenn wir uns an das oben über die von Hiob geſprochenen Schlußcapitel Bemerkte erinnern. — Es war ein Act poetiſcher Gerechtigkeit, den der Verfaſſer des Buches in der Partie des Elihu übte. Wie er den Hiob in jenen Schlußcapiteln ohne Störung ſich nach allen Seiten hin ausſprechen ließ, um uns die früher durch die ſchwanken Bewegungen des Geſpräches nicht zur vollen Ausbreitung ihrer ſelbſt gekommene Totalität ſeines Denkens und Handelns zur Anſchauung zu bringen: ſo mußte auch der andern Seite ihr Recht angethan werden, und auch ihr vergönnt ſeyn, den ganzen Kreis ihrer Vorſtellungen und Anſichten zu durchlaufen. So drängt ſich nun am Schluſſe in zwei großen Hauptmaſſen zuſammen der Ertrag alles früher Verhandelten, gleichſam eine Syntheſis des früher analytiſch Auseinandergelegten, die zu einem Bilde verſammelten einzelnen Züge. —

II.

Aus dem Geſagten muß zur Genüge erhellen, daß,

wenn Leben und Haltung in dem Dialoge seyn soll, nothwendig ein Hinübergreifen aus den Reden des Einen in die des Andern, besonders in den Reden Hiobs eintreten müsse, daß es an Rückbeziehungen auf die geäußerten Ansichten nicht fehlen dürfe, und man müßte es voraussetzen, auch ohne das Buch näher befragt zu haben. Davon aber haben die Ausleger bis jetzt, wie es scheint, noch nichts geahndet, und man hat frischweg interpretirt und übersetzt, ohne das suum cuique, worauf sonst viel gehalten wird, hier auch nur entfernt zu berücksichtigen. Natürlich gab es Inconvenienzen und Schwierigkeiten genug, da man oft genug als Ansicht und Worte des Sprechenden nahm, was bloß Quintessenz des vom Gegner Geäußerten war, und eben als bloßer Anknüpfungspunct für die Widerlegung eingeführt worden; man mußte Widersprüche vermitteln, die in der That keine waren, da man bloß das Fremdartige auszuscheiden hatte, um den bündigsten Zusammenhang zu gewinnen. — Wir wollen es versuchen, einige solcher Rückbeziehungen, die bald in deutlicher, parodischer Wiederholung, bald mehr versteckt in summarischer Recapitulation bestehen, an einigen Stellen nachzuweisen. Dürfte auch dieß nicht auf die Interpretation umgestaltend wirken, so ist das Factum selbst interessant, und für eine genauere Auffassung des Einzelnen immer noch erheblich genug.

Von ersterer Art scheint uns die Stelle 12, 4. שְׂחוֹק לְרֵעֵהוּ אֶהְיֶה קוֹרֵא לֵאלוֹהַּ וַיַּעֲנֵהוּ שְׂחוֹק צַדִּיק תָּמִים.

Wir setzen de Wette's Uebersetzung her, um sie gegen sich selbst zeugen zu lassen:

„Zum Gespött meinen Freunden bin ich; aber ich rufe Gott, und er hört mich, — zum Gespött, der Gerechte, Fromme!"

Wie? durch eine so matte, ja seine ganze Stellung in dem Buche annihilirende Exclamation sollte Hiob seine, hier zumal so aufgeregte, Rede entnerven? Er, der immer

klagt, er könne nicht vor Gottes Thron dringen, er würde nicht zur Rechtfertigung gelaſſen, deſſen Verzweiflung ſich in ſo ſtarken Aeußerungen Luft macht: — ſollte plötzlich mitten in ſeinem brennenden Schmerze eine ſo hohle, ungehörige und ſo ſcharf gegen die übrige Rede abſtechende, ſie, wie geſagt, vernichtende Phraſe einſchieben? — Wir ſind überzeugt, daß der treffliche de Wette nur ungern die Trennungsſtriche ſetzte, und können ſie nur als Nothzeichen betrachten, daß hier Hilfe, dringende Hilfe nöthig ſey. — Schlechter noch, als von Seiten des Sinnes, ſteht es um dieſe Ueberſetzung in ſprachlicher Beziehung; קרא ſoll heißen: „ich rufe;" die für jene Auffaſſung ſo unerläßliche Adverſativ-Partikel iſt erſchlichen; dieß Participium ſteht überdieß ſo parallel mit dem früheren und folgenden Gliede, daß es, wie ſchon die Symmetrie des Sazzes zeigt, auch keine andere ſyntaktiſche Geltung haben kann, als die es umgebenden Kola. — Erinnern wir uns aber, daß (Cap. 5, 1) Eliphas dem Dulder mit dem untröſtlichen Zurufe entgegentrat:

„Rufe doch! ob dir wer antwortet! und an wen der Heiligen willſt du dich wenden?" (d. h. deine Klagen verhallen ungehört) — dann finden wir hier eine bittere, parodiſche Anſpielung auf jenen Ausdruck:

„Ein Spott meiner Freunde bin ich; ein „er ruft Gott und er erhört ihn!" ein Spott ꝛc. — ganz ähnlich den bitterhöhnenden Worten des Propheten Elias (2 Kön. 18, 27), oder denen der Feinde Davids in den Pſalmen, 22, 9. Wer ſich etwa daran ſtößt, daß wir einen aus 4 Worten beſtehenden Satz zu einem Subſtantiv zuſammenfaſſen, den verweiſen wir auf die gelehrte Beiſpielſammlung in Geſenius Commentar zu Jeſaias VIII, 3 p. 329.

Ein zweites Beiſpiel gibt Cap. 16, 3.

Vs. 2. Ich habe ſolches nun ſchon oft gehört; Ihr ſeyd doch Alle leidige Tröſter! —

Vs. 3. „Haben ein Ende die windigen Reden?" oder: „was erbittert dich, daß du entgegnest?"

Hier hat man gewiß unrichtig die von uns mit Anführungszeichen versehenen Worte als aus Hiobs Munde kommend angesehen, hat nicht gefühlt, daß אוֹ dann ganz unerträglich ist, was nach unsrer Auffassung, als seyen es aus den Reden der Gegner angeführte Worte, ganz angemessen steht, und besonders übersehen, daß, wenn die Worte an die Freunde gerichtet sind, das Suff. in ימריצך pluralisch seyn müsse, — was durch alle Maschinerieen von enallage numeri nicht zu beseitigen ist.

Aber Vers 3 enthält nicht Hiobs Worte, sondern wiederholt die Formeln, mit denen er abgefertigt wird, und bildet so die nähere Bestimmung des כְּאֵלֶּה (Vs. 2): Solches, so triftige Argumente, wie: „wann wirst du endlich schweigen?" — Hiob deutet auf Cap. 15, 2 ff., 8, 2 und auf 15, 11, 12, wo sich ähnliche, weiter ausgeführte Aeusserungen finden. —

Bei Gelegenheit dieser Stelle noch ein Wort über die Bedeutung von מָרַץ.

Die herrschendste Ansicht über dieses Wort gibt Gesenius Wb. s. v. Er stellt die von Kimchi, höchst wahrscheinlich aus bloßer Vermuthung, angegebene Bedeutung: „heftig, kräftig seyn," als an allen Stellen paßlich, zwar voran; gibt aber dann, als der kimchischen, etymologisch unverbürgten, Annahme vielleicht vorzuziehen, die auch schon von früheren Auslegern statuirte Trennung, nach der מרץ Hiob 6, 25 so v. a. מלץ bedeutet, während es an allen anderen Stellen nach dem Arab. — aegrum esse heiße. So schon Hufnagel, bei dem sich auch eine andere Anwendung desselben arab. Etymon, von Döderlein versucht, vorfindet; so, wie sich von selbst versteht, Rosenmüller, — auch Winer im neuen Simonis, Böckel; de Wette übersetzt nach Kimchi 6, 25: „wie kräftig sind der Wahrheit Worte!" — und an unserer Stelle: „Was bringt dich

auf?" — Mißlich, ja bedenklich ist schon jene Trennung, die doch wohl nur dann gewagt werden darf, wenn entweder durch etymologische Induction oder durch einen genügenden Bestand von Stellen die Bedeutung der Wurzel sicher gestellt ist; keines von Beiden ist hier der Fall. Kimchi's Ansicht ist für den Sinn annehmbar genug, und läßt sich auch von etymologischer Seite her begründen. Der naheliegendste Vergleichungspunct, sowohl für die Etymologie, als die Bedeutung ist מרט, dessen Relation zu מרץ dieselbe ist, wie die des Verbum הרט zu הרץ (Gesen. Wb. u. d. W., W.), und überhaupt keiner Erhärtung bedarf (Ges. Wb. ץ). מרט theilt seinen Begriff nach 2 Seiten hin: „glatt seyn," und: „scharf seyn;" an diese letztere schließt sich die Bedeutung von מרץ. Es nimmt alle die Bedeutungen an, in denen die verwandten Begriffe הרץ הדד, übertragen erscheinen. קְלָלָה נִמְרֶצֶת ist „scharfer, heftiger Fluch; חֶבֶל נִמְרָץ corruptio vehementissima, vielleicht mit כִּלָּיוֹן הָרוּץ zu vergleichen: scharfes, gänzliches Verderben, wiewohl sich gegen die andere Auffassung: „beschlossenes Verderben (s. Ges. Wb. הרץ u. Comment. zu. Jes. X, 23 p. 403) kaum etwas erinnern läßt. — Hiob 6, 25: „wie scharf, d. h. schlagend, treffend — sind der Wahrheit Worte"; wozu die oberflächlichen Reden der Freunde den Contrast bilden. — An unserer Stelle ist es dann, wie wir aus de Wette und Ges. bereits angegeben, — aufbringen, d. griech. παροξύνειν, was überhaupt zur Vergleichung hier instructiv ist. — Wir wundern uns, daß Gesen. nicht diesen Weg eingeschlagen; seine Bemerkung über מוֹרָט (Jes. XVIII, 2, Comment. p. 581) streift nahe genug an die hier gegebene Combination. —

Ein drittes Beispiel einer verstecktern Rückbeziehung gibt Cap. 21, 22.

Hiob hat in dem ersten Theile dieses Capitels als Erwiderung auf das ihm so oft dargebotene Argument: es gehe dem Frevler doch am Ende nicht gut aus — in einer

detaillirten Schilderung gezeigt, wie allerdings der Böse glücklich sey (von Vers 2—16), fragt dann: (Vs. 17) wann endlich das so vielfach geweissagte Verderben über den Bösen hereinbrechen würde, weist (Vs. 19 ff.) die Auskunft ab, die man treffen konnte: daß es, wenn auch ihm selbst nicht, doch seinen Kindern übel ergehe; denn, — heißt es im 21sten Verse — „was liegt ihm an seinem Hause nach dem Tode, wenn die Zahl seiner Monden zugetheilt ist?" (nach de Wette). Dann folgt Vers 22:

„Kann man Gott Weisheit lehren? Er richtet ja die Himmlischen! (d. W.)

Diese Worte führen die von seinen Freunden so oft in aller Breite ausgemalte Unbegreiflichkeit, Unerforschlichkeit Gottes (s. besonders 11, 6, zumal Vers 7 u. ff. 15, 8) als einen Text ein, den er durch kein bündigeres Argument widerlegen kann, als indem er — jene Ansicht in ihrem zweideutigen Werthe auf sich beruhen lassend — die von der täglichen Erfahrung gebotenen Beispiele des Gegentheiles ausführt (bis Vers 26). — Dann fährt er fort: (nach de Wette).

27. Siehe — ich kenne Eure Gedanken, und die Meinungen, womit Ihr mir Unrecht thut.

28. Denn Ihr sprechet: „Wo ist das Haus des Gewaltigen und wo das Prachtgezelt der Frevler?" (s. Cap. 18, 21).

29. Habt Ihr nicht befragt, die des Weges zogen? Ihr werdet ihre Beweise nicht verkennen! (Ironische Anspielung auf ihre Versicherungen von der Wahrheit und Unumstößlichkeit ihrer Behauptungen. „Das habt Ihr Alles von Augenzeugen, die die Sachen gesehen, — und ihre Aussagen gebet Ihr bloß wieder." Wir übersetzen das zweite Hemistich auch noch als in der Frage stehend: „und ihre Aussprüche verkennet Ihr nur nicht?" Nicht wahr? Ihr sagt bloß, was aus sicherer Quelle Euch zugekommen? Nicht wie Gesen. s. v. נכר; was dem Zusam-

menhange ganz unangemessen scheint. — Vgl. 15, 17, 18; 20, 4).

V. 30. Am Tage des Verderbens wird der Böse verschont, am Tage der Rache werden sie begraben.

So de Wette. In dieser Uebersetzung vermissen wir בִּי; daß es nicht gleichgiltig sey, wird sich aus Folgendem ergeben. Offenbar nämlich schließt V. 30 das in sich, was — wie Hiob sagt — seine Freunde von den Wegziehenden vernommen, was bei ihnen als unabweisliche Erfahrung feststeht, nämlich: daß der Böse seinem Schicksale doch entgegengehe; dieß kehrt durchweg wieder: 5, 3 ff. 8, 12 ff. 15, 23. נָכוֹן בְּיַד יוֹם חֹשֶׁךְ und die ganze folgende Stelle, 20, 5, bes. V. 7, 8 u. d. Folg. Und ganz deutlich liegt auch das in den Worten, die man nur anders fassen konnte, sobald man sie als ein Resumé des früher von den Uebrigen Geäußerten ansah. Wir übersetzen die Stelle, und schalten der Kürze halber in die Uebersetzung einige Zusätze ein:

29. Nicht wahr? Ihr habt die des Weges zogen gefragt? und ihre Aussagen verkennet Ihr (nur) nicht?

30. (Nämlich) „daß dem Tage des Unglücks aufgespart wird der Böse, dem Tage des Zornes zugeführt!" —

31. (Ich aber sage Euch:) Wer rügt ihm ins Angesicht seinen Wandel, und was er gethan, wer vergilt es ihm?

32. Ins Grab wird er (vielmehr) getragen u. s. w.

Hier wieder, wie oben, die Entgegensetzung des durch die Erfahrung des Lebens Constatirten gegen Hypothesen! Sprachlich ist unsre Uebersetzung aus folgenden Gründen gesichert: חָשַׂךְ mit ל steht eben so, wie wir es genommen, Hiob 38, 23; daher also die Bedeutung: „geschont werden," die Gesen. aus dieser Stelle besonders aufführt, nicht besonders anzumerken ist; nur so gefaßt, wie hier, findet

das ל seine gehörige Bedeutung, vgl. Habak. 3, 16, Daniel 12, 13. — Ferner geht aus V. 32, wo ausdrücklich לְקִבְרוֹת bei יִבָּלֹה steht, hervor, daß יִבָּלֹה V. 30 nicht heißt: sie werden begraben; sondern, wie wir es genommen: hinzugeführt werden; wegen des ל vgl. Hos. 10, 6. Man übersehe nicht den gewiß nicht zufälligen Gleichklang in: לְיוֹם עֲבָרוֹת לְקִבְרוֹת יִבָּלֹה und יִבָּל; die beiden, sonst ungewöhnlichen Pluralformen, die wohl deshalb stehen, weil in den Singularen: עברה und קבר jener parodische Gleichklang nicht wäre zu erreichen gewesen.

4.

Bemerkungen zu Stellen des Evang. Johannis,

von

Dr. de Wette.

Joh. 8, 25.

Die Worte τὴν ἀρχὴν ὅ,τι καὶ λαλῶ ὑμῖν sind noch nicht so erklärt, daß sich der genaue Sprachforscher dabei befriedigen könnte; und dieß kommt daher, daß die Ausleger sich nicht genug um die Wortbedeutungen bekümmert haben. Ich will diese daher zuerst sicher zu stellen suchen.

Was τὴν ἀρχὴν betrifft, so ist 1) die Bedeutung im Anfange hinreichend aus Etymologie und Sprachgebrauch bewiesen. Vgl. die Stellen bei Elsner aus Isocrat. Nicocl. p. 72. Arrian. Expedit. III, 11. p. 118.; bei Schwarz Comment. crit. et philol. lingu. graec. aus Zosimus Hist. I, 67. p. 108.; bei Wetstein aus Thucyd. II, 74. Aphthonius Progymn. IV. Auch die LXX brauchen es so für בַּתְּחִלָּה 1 Mos. 41, 21. 43, 18. 20. Aber 2) die von Paulus und Olshausen angenommene Bedeutung fürs erste, erstlich läßt sich, obgleich die Etymologie dafür zu sprechen scheint, aus dem Sprachgebrauche nicht be-

weiſen, und ich habe keine Stelle finden können, wo ſie vorkäme. Die von den Meiſten angenommene 3) Bedeutung prorsus, omnino, iſt nur aus dem Sinne, den der Ausdruck im Zuſammenhange, beſonders mit der Negation, hat, entlehnt und alſo keine wahre Bedeutung. Man kann freilich in der Ueberſetzung prorsus oder omnino brauchen, z. B. Plat. Apol. Socr. p. 29. bei Vigerus p. 80.... ἢ τὴν ἀρχὴν οὐ δεῖν ἐμὲ δεῦρο εἰσελθεῖν... aut me prorsus non debuisse huc venire; Gorg. p. 478.... ὁ μηδὲ κάμνων ἀρχήν, qui prorsus non aegrotavit, obſchon ſelbſt über die Genauigkeit dieſer Ueberſetzung geſtritten werden kann; aber die eigentliche Bedeutung, welche neben Nr. 1 allein Statt hat, iſt: von vorn herein, von Haus aus, im Grunde, überhaupt (obſchon dieſes Wort nur den Sinn ausdrückt, und eine etwas andere Etymologie hat). Die eigentliche Bedeutung anfangs, wobei eine Rückſicht auf die Zeit Statt findet, wird auf die Beſchaffenheit oder die Verhältniſſe der Sache übertragen und zur Bezeichnung des Begriffs des Urſprünglichen, an ſich Seyenden und allgemein Geltenden gebraucht. So wie wir mit unſerm überhaupt von Einzelheiten auf das Ganze und Allgemeine hinlenken, ſo faßt der Grieche mit τὴν ἀρχὴν das Urſprüngliche im Gegenſatze des hinterher Hinzugekommenen ins Auge. Oft hat ſich dieſe Bedeutung verwiſcht, bisweilen gilt ſie noch ganz beſtimmt. Im erſten der angeführten Beiſpiele heißt τὴν ἀρχὴν wohl noch eigentlich von vorn herein, gleich, weil darauf folget: ἢ ἐπειδὴ εἰσῆλθον. Im zweiten Beiſpiele iſt omnino, überhaupt, wohl richtiger als prorsus, gänzlich. Auch Gorg. ebendaſ. etwas ſpäter: οὐ γὰρ τοῦτ' ἦν εὐδαιμονία, ὡς ἔοικε, κακοῦ ἀπαλλαγή, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν μηδὲ κτῆσις findet die erſte Bedeutung noch Statt, wie auch Schleiermacher überſetzt: „denn nicht das war Glückſeligkeit... ſondern von vornherein keine Gemeinſchaft damit." Aehn-

lich Hermogenes de invent. II, 1. bei Wetst.: *Ἐὰν μὲν λύομεν τὸν νόμον, λέγοντες ὅτι τοῦτον ἐχρῆν μηδὲ γεγράφθαι τὸν νόμον τὴν ἀρχήν.* Ioseph. B. I. IV, 10. 7.... *τῷ μὴ δεθέντι τὴν ἀρχήν.* Am wenigsten würde man mit prorsus auskommen in folgenden Stellen: Lucian. Catapl. 21: *παίζεις, ὦ Χάρων... παρὰ Μικύλλου ἤδη τινὰ ὀβολὸν προσδοκῶν. ἀρχὴν δὲ οὔτε οἶδα εἰ τετράγωνόν ἐστιν ὀβολὸς, ἢ στρογγύλον.* „Du scherzest, Charon, indem du von M. einen Obolus erwartest: überhaupt aber von vorne herein weiß ich nicht, ob ein Obolos viereckig oder rund ist." Xenoph. Cyrop. I. 2, 3.: *Οἱ δὲ Περσικοὶ νόμοι προλαβόντες ἐπιμέλονται, ὅπως τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι ἔσονται οἱ πολῖται, οἷοι πονηροῦ τινος ἔργου ἢ αἰσχροῦ ἐφίεσθαι.* „Die persischen Gesetze aber sorgen (im Gegensatze mit andern, welche bloß Verbrechen verhüten) in voraus dafür, daß von vorne herein (überhaupt) die Bürger nicht solche werden, die ꝛc. ꝛc." Ohne Negation, aber mit einer der Negation gleichkommenden Frage steht *τὴν ἀρχὴν* in folgenden Stellen: Plat. Lysis p. 215: *πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῖν φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχὴν, οἳ κτλ.* Schleiermacher: Wie also können uns nur überall (überhaupt) Gute mit Guten freund werden, welche ꝛc. ꝛc. Philo de Abrah. p. 366. (C. bei Loesner): *πῶς γὰρ τὴν ἀρχὴν εἰσελθεῖν ὑπέμειναν*; Qui poterant enim omnino (überhaupt) intrare?

Am meisten muß uns daran liegen, Stellen zu vergleichen, wo unser Adverb. ohne Negation steht, weil es bei Johannes so vorkommt; aber deren gibt es vergleichungsweise wenig. Mir sind folgende bekannt: Sophocl. Philoct. 1232: *Ἀρχὴν κλύειν ἂν οὐδ' ἅπαξ ἐβουλόμην*, wo die Negation wenigstens nicht unmittelbar damit verbunden ist. Es heißt hier ebenfalls von vorn herein, überhaupt. Dio XXXIII, 45: ... *ὁ Καῖσαρ..... τὴν δὲ δὴ γυναῖκα ἀπεπέμψατο, εἰπὼν ..... μὴ μέντοι καὶ*

συνοικήσειν ἔτ' αὐτῇ δύνασθαι, διότι καὶ ὑποπτεύθη ἀρχὴν μεμοιχεῦσθαι..... weil sie überhaupt des Ehebruchs verdächtig geworden sey. Maximus Tyr. Dissert. 5. p. 54. (bei Elsner:) τί δὲ καὶ τὴν ἀρχὴν σεμνόν; was ist überhaupt (von vorne herein) heilig (oder ehrbar)?

Es wird nun klar seyn, daß die Bedeutung prorsus nicht Statt findet, am wenigstens die von Lücke angenommene: wahrhaftig = ἀμήν, und es wird sich zeigen, daß in unsrer Stelle kaum eine andere, als von vorne herein, überhaupt, anwendbar ist.

Zuvor aber ist noch in Ansehung des λαλεῖν zu bemerken, daß es immer nur reden heißt, die Rede als Handlung ihrer Form oder ihrem allgemeinen Inhalte nach genommen, so daß man wohl ῥήματα λαλεῖν (Joh. 3, 34. 6, 63), ταῦτα λαλῶ (8, 28) sagen, nicht aber einen bestimmten Rede-Inhalt damit angeben kann, wofür nur λέγειν, sagen, passend ist. Vgl. Bretschneider s. v. λαλῶ (Tittmann de synon. p. 79 hat nichts hieher Gehöriges).

Nunmehr können wir die vorliegenden Erklärungen prüfen, und die richtige aufzustellen versuchen. Die Erklärung Beza's und Tholucks: Ich bin, was ich euch auch anfangs gesagt, kann ich nicht billigen, weil die Wortstellung willkürlich verdreht, λαλῶ für ἐλάλησα und diesem Zeitworte die Bedeutung von λέγω geliehen ist. Eben so wenig die bretschneider'sche: Gleich anfangs habe ich gesagt, was ich auch jetzt euch sage. Die Ergänzung von ἐλάλησα und die Erklärung des καὶ durch auch jetzt ist willkürlich, und λαλῶ ist für λέγω genommen, gegen die eigene richtige Angabe des Lexikographen. Die Erklärungen von Erasmus: Primum sum quod etiam dico vobis; von Luther: Erstlich der, der ich mit euch rede; von Paulus: fürs Erste

bin ich das, als was ich auch jetzt zu euch rede, theilen den Fehler, eine unerwiesene Bedeutung des τὴν ἀρχ. zu befolgen; übrigens nimmt E. λαλῶ für λέγω, Luther ὅ,τι für derjenige welcher, Paulus ähnlich, und schiebt noch jetzt ein. Olshausen verbindet V. 25 mit 26, und erklärt: fürs Erste habe ich, was ich euch auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln ꝛc., wobei das fürs Erste und ich sage falsch, das offen aber eine Nothhülfe ist; und die Verbindung beider Verse hat das gegen sich, daß wenn ὅ,τι κ. λ. ὑ. sich auf das περὶ ὑμῶν λαλεῖν bezöge, es wohl hinterher und statt des Sing. ὅ,τι wohl eher der Plur. ἅ stehen würde. Gegen den Sinn habe ich nichts einzuwenden: Jesus würde auf die Frage: wer bist du denn? nicht eingehen, sondern den V. 23 ausgesprochenen Tadel entschuldigen; eine solche Entschuldigung enthält V. 26 in jedem Falle. Lücke's und vieler Andern Erklärung: Wahrhaftig nichts anders bin ich, als was ich euch auch ohne Rückhalt sage, leidet an schon gerügten Fehlern und besonders an dem, daß dem τὴν ἀρχὴν eine falsche Bedeutung geliehen ist.

Die richtige Erklärung ergibt sich nun aus den bisherigen Bemerkungen von selbst. Das Adv. τὴν ἀρχὴν kann nichts anders heißen als von vorne herein oder überhaupt, d. h. abgesehen von allem, was später hinzutritt, was unwesentlich und zufällig ist; nach dem Zusammenhange: abgesehen von dem sich selbst beigelegten Namen, den die Juden Jesu abfragen wollten, welcher Name (Prophet oder Messias oder welcher es seyn mochte) nichts als die Sache einer erst später hinzugetretenen Reflexion oder einer mittelbaren, nicht unmittelbaren Ansicht von Jesu Person war. Nach τὴν ἀρχὴν ist nothwendig aus dem Vorigen zu ergänzen ἐγώ εἰμι, und das ὅ,τι κ. λ. ὑ. ist das was er ist. Diese Worte heißen aber nicht: was

ich euch auch sage (bestimmt erkläre, angebe), sondern was ich euch auch rede (die Rede Jesu allgemein, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Inhalt, sondern ihrem allgemeinen Inhalte oder Charakter nach genommen). Das καὶ dient dazu, das, was J. redet, dem, was er ist, gleichzusetzen, so wie es bekanntlich bei Vergleichungen steht, (bei ὡς Matth. 6, 10, 1 Cor. 7, 7. f. [und zwar hier überflüssig] Eph. 2, 3; bei οὕτως Matth. 24, 27, 33, 37, 39. Joh. 5, 21. 26; und selbst bei Gegensätzen Röm. 5, 18. 21. 1 Cor. 15, 22.; auch überflüssig bei jedem Gliede der Vergleichung Röm. 11, 30. 31. [wo freilich das erste καὶ kritisch verdächtig ist]) oder es drückt, wie Luk. 11, 28, die Wirklichkeit aus. a) Der Sinn der Rede J. ist hiernach: fraget nicht nach dem, was ich bin! Gebet vor allen Dingen, ehe ihr euch einen Begriff über mich bildet, und mir einen Namen gebet, meinen Reden Gehör, und erkennt daraus mit unbefangener Empfänglichkeit, wer ich bin!

Joh. 9, 40 f.

Diese Stelle hat Tholuck ganz verwirrt und übrigens sehr flüchtig behandelt. Er bezieht die Frage der Pharisäer: „Sind auch wir blind?" höchst widersinnig auf die leibliche Blindheit; worin ihm Olshausen mit Recht widersprochen hat. Lücke versteht V. 41 ἁμαρτίαν ἔχειν von der Sünde des Unglaubens, Olshausen richtig vom sündigen Zustande überhaupt; aber er erläutert die Sache nicht genug: diese Erläuterung will ich hier zu geben versuchen. Es müssen die drei Parallelen 8, 21 und 24, 9, 41, 15, 22 und 24 zusammengenommen und auf dieselbe Weise erklärt werden. 8, 21 sagt Jesus: „Ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen, aber in eurer Sünde

a) Hierbei wünschte ich die Lexikographen und Ausleger auf die nirgends bemerkte und erläuterte Eigenschaft des Sprachgebrauchs bei Lukas, nach dem relativum καὶ zu setzen, aufmerksam zu machen.

sterben," und V. 24: „denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, so werdet ihr in euren Sünden sterben." Hier ist offenbar die Sünde, oder wie es nachher heißt, die Sünden, nicht die Sünde des Unglaubens, sondern der sündhafte Zustand, von dem sie hätten durch den Glauben an J. befreit werden können, in welchem sie aber bis an ihren Tod verharren und darin sterben, weil sie nicht glauben. Vgl. 3, 36: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne ungehorsam ist, wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm." — 15, 22 sagt Jesus: „Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen geredet, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung wegen ihrer Sünde." Aehnlich V. 24: „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen gethan — — — so hätten sie keine Sünde; nun aber ꝛc. ꝛc." daß hier ἁμαρτία nicht die Sünde des Unglaubens (wie es Lücke und Tholuck verstehen) seyn kann, liegt auf der Hand; denn es wäre doch ein wahrhaft nichtssagender Gedanke: wenn ich nicht gekommen wäre, so hätten sie die Schuld des Unglaubens nicht — das versteht sich ja von selbst. Das Wort in der wahren allgemeinen Bedeutung zu nehmen, hat man sich vielleicht durch die Bedenklichkeit abhalten lassen, daß ja die Sünde auch Sünde war, noch ehe Jesus erschien; allein der Satz: sie hätten keine Sünde, ist relativ zu nehmen: sie wären gewissermaßen durch ihre Unwissenheit entschuldigt. So sagt J. Matth. 11, 22, 24, es werde Tyrus und Sidon und Sodom im Gerichte erträglicher ergehen, als den Städten, in denen er Wunder gethan. Was nun unsre Stelle 9, 41 betrifft, so muß zuvörderst das εἰ τυφλοὶ ἦτε richtig gefaßt werden. Nicht ganz mit Recht weist Lücke die Erklärung Kuinöls ab: wenn ihr euch für blind hieltet. Dieser Sinn liegt freilich nicht in den Worten; allein der Gegensatz: νῦν δὲ λέγετε· ὅτι βλέπομεν, führt

doch darauf; auch liegt es im Begriffe der Blindheit, daß man sie fühlt und anerkennt und Hülfe dafür sucht, wie denn auch der Blindgeborne in der vorhergehenden Heilungsgeschichte seine Blindheit nicht in Abrede stellte. Der Sinn ist also: wenn ihr unwissend und irrend wäret, wenn ihr euch im Zustande unbefangener, anspruchloser Unwissenheit befändet. (Olshausen ganz falsch: fehlte euch in der That alle Fähigkeit, Göttliches zu erkennen. Dadurch wird gar kein richtiger Gegensatz hervorgebracht; denn das folgende *βλέπομεν*, will nicht sagen: wir haben Fähigkeit für das Göttliche, sondern: wir sind weise und gerecht. Auch wird durch diese Erklärung die Rückbeziehung auf das *μὴ βλέποντες* V. 39, welches offenbar = *τυφλοί*, zerstört). Auf den so erklärten Vordersatz: Wenn ihr blind wäret, folgt nun als Nachsatz sehr richtig der Gedanke: so hättet ihr wegen eurer Sünde keine Schuld, d. h. so wäret ihr in einem gewissen Grade zu entschuldigen. Im Gegensatze: nun aber sagt ihr: wir sehen, demnach bleibet eure Sünde, ist der Nachsatz etwas modificirt, aber so, daß dadurch unsre Erklärung noch mehr bestätigt wird. Der Sinn ist: Nicht nur habt ihr Schuld wegen eurer Sünde, sondern ihr werdet auch nicht derselben los durch den Glauben an mich, durch Erkenntniß und Annahme der Wahrheit; eure Schuld bleibet. Vgl. 8, 24: ihr werdet in euren Sünden sterben."

Joh. 10, 24.

Τὴν ψυχὴν αἴρειν erklärt man gewöhnlich nach Euthym. durch animum suspensum tenere = *ἀναρτᾶν*; ich vermisse aber den Beweis dafür. Die eigentliche Bedeutung ist erheben, und man sieht nicht ein, wie diese zu jener führen soll. Auch fehlen die Beweise für einen solchen Sprachgebrauch. Von den Stellen, welche Wetstein

anführt, gehören mehrere gar nicht hieher, wie Themistius IX, p. 126, wo πρὸς μέγεθος αἴρειν τὴν ψυχήν, die Seele zu hohen Gedanken und Gefühlen erheben heißt, Libanius Or. X. 265 A., wo αἴρεσθαι dem βαπτίζεσθαι, erhoben werden dem untergetaucht werden, entgegengesetzt ist. In den übrigen Stellen aber, besonders denen aus Josephus, heißt das Wort im Perf. pass. aufgeregt, gespannt seyn. Antiqq. III, 2, 3: ἦσαν ἐπὶ τὸν κίνδυνον τὰς ψυχὰς ἠρμένοι. 5, 1. ἠρμένοι ταῖς διανοίαις. Bretschneider führt noch aus Antiqq. VIII, 13, 5. διηρμένους τῇ διανοίᾳ καὶ ταῖς δόξαις an; aber die richtige Lesart ist διηρημένους. Lücke verweist vorzüglich auf Philostrat. II, 4 und auf Sophocl. Oedip. Tyr. v. 905; aber in ersterer Stelle heißt ἐξηρμένοι weiter nichts als aufgeregt und in der zweiten ist θυμὸν αἴρει, erhebt den Muth, kaum zu vergleichen. Noch hat man ἐπαίρειν in der Stelle der LXX. 2 Kön. 18, 29. μὴ ἐπαιρέτω ὑμᾶς Ἐζεκίας λόγοις verglichen. Diese Uebersetzung beruht auf der Verwechselung des הִשִּׂיא mit הִשִּׂיא; indessen mag ἐπαίρειν ebenfalls in der Bedeutung zu Hoffnungen aufregen gebraucht seyn, und die Parallele beweist nichts für die gewöhnliche Erklärung. Lösner z. d. St. sucht einen Beweis für die Bedeutung animum suspendere in der Synonymie der Verba αἴρειν und μετεωρίζειν; aber diese liegt eben nur in der Bedeutung erheben, nicht in jener. Demnach bleibt nichts übrig, als unsere Stelle so zu erklären: Wie lange willst du unsere Seele zur Erwartung aufregen, spannen?

Joh. 10, 34—36.

Tholuck versteht unter den „Göttern" Ps. 82, 6. noch immer Richter und Obrigkeiten, obgleich alle Kenner des A. T. wissen, daß in den Stellen 2 Mos. 21, 6. 22, 7 f. אֱלֹהִים nicht die Richter, sondern das Gericht bezeich-

net; denn 5 Mos. 19, 17. findet sich dafür לִפְנֵי יְהוָה, wo doch niemand sagen wird, daß die in Opposition stehenden „Priester und Richter" Jehova genannt seyen. Vgl. Gesen. thes. p. 96.

Auch Olshausen wirft noch beides in einander, die Sitte, das Gericht Gott zu nennen, und die andere, Könige Gottessöhne, Götter zu nennen. Meine Erklärung von Ps. 82 würdigen beide keiner auch nur widerlegenden Berücksichtigung: vielleicht darum, weil sie es für bedenklich halten, daß Jesus seine Gottessohnschaft mit der heidnischer, ungerechter Könige in Parallele setzen soll. Allein daß die „Götter", Ps. 82, ungerechte Menschen sind und Gottes Zorn auf sich gezogen haben, läßt sich auf keine Weise wegschaffen, und Olshausen scheint es nur übersehen zu haben, weil er sich wahrscheinlich nicht die Mühe genommen hat, auch nur einen Blick auf den Psalm zu werfen. Da es ihm, bei seiner Sucht, die Einheit Christi mit Gott immer als eine Wesensgleichheit aufzufassen, zu flach erschien, den Grund, warum die Könige im A. T. Göttersöhne heißen, darin zu finden, „daß sie im Namen Gottes ihr Amt verwalten sollten"; so ging er in unbegreiflicher Verblendung darauf aus, eine reale Verbindung der Persönlichkeit mit Gott auch in „Göttern" der Psalmstelle geltend zu machen. Dazu mußten ihm die gemißdeuteten Worte: πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο dienen, die er nicht, wie man nothwendig muß, auf das an die „Götter" Ps. 82 gerichtete (strafende) Wort Gottes bezieht, sondern allgemein im Sinne der Formel הָיָה דְּבַר יְ als Bezeichnung der höheren Mittheilung, wie sie die Propheten empfingen, nimmt. „Nicht bloß echte (?) politische Obrigkeiten sind hier demnach zu verstehen, sondern auch Propheten und gotterleuchtete Männer überhaupt, die nach theokratischer Ansicht auch richten durften, weil Gott, der einzige wahre Richter,

durch sie sprach. Alle diese hießen Kinder Gottes, weil Gottes Kraft und Wesen in ihnen wirkte und sich offenbarte. Es findet also eine reale Parallele zwischen denselben und zwischen Christus Statt" u. s. w. So sind also jene Erdengötter, zu welchen Gott spricht: „Wie lange wollt ihr unrecht richten und die Partei der Frevler nehmen?..... Sie sind ohn' Einsicht und Verstand, in Finsterniß wandeln sie..... Ich habe gesagt: Götter seyd ihr und Söhne des Höchsten ihr alle; doch wie Menschen sollt ihr sterben, und wie andere Fürsten fallen" — durch die „tiefe" Schrifterklärung des Hrn. Olshausen zu realen Parallelen Christi geworden! — Beiläufig gesagt: ich schätze das große exegetische Talent dieses Gelehrten und sein Verdienst um die bisher vernachlässigte (dogmatische) Auslegung; allein etwas mehr Fleiß und vor Allem Wahrheitsliebe wäre ihm wohl zu wünschen. — Noch bemerke ich zu unserer Stelle, daß man den von Jesu gemachten Schluß a minori ad maius nicht verkennen darf, dann aber auch keinen Anstoß daran zu nehmen braucht, daß jene „Götter" so tief unter Jesu göttlicher Würde stehen.

Joh. 11, 9 f.

Es ist merkwürdig, wie diese Stelle von den Auslegern vernachlässigt und gemißhandelt worden ist. Chrysostomus ahnete die richtige Erklärung, aber er traute sich darin selbst nicht und fügte eine andere ganz falsche hinzu. Wenige lassen sich darauf ein, die ganze Allegorie einheitlich aufzufassen, und in diesen Fehler verfiel selbst Lücke, der sich um die zweite Hälfte, das Bild des Wandelns in der Nacht, gar nicht kümmert. Flache Nüchternheit fand in der Bildrede nichts als den Gedanken, Jesus wolle bei Tage reisen; Olshausen in seinem überschwenglichen Drange nach tiefsinniger Auffassung sündigt

gegen die untrügliche Regel, daß es immer nur Einen Sinn gibt, und faßt die Rede vieldeutig; und leider folgt ihm auch darin, wie in manchem Andern, was nicht recht ist, Tholuck in der neuesten Auflage seines Commentars. Wohl gibt es eine Doppelsinnigkeit der Reden Jesu, z. B. Joh. 5, 21 ff.; aber nicht eine solche, daß Leibliches und Geistiges in einander gemischt wäre, sondern daß Beides in einem Allgemeinen zusammengefaßt ist. Hier aber soll der eine Sinn in den andern hineingemischt seyn. Beide Ausleger verlieren sich so sehr in das Willkürliche und Unklare, daß es schwer ist, ihre Meinung darzulegen und Schritt vor Schritt zu beleuchten.

Den richtigen Gesichtspunct für die Erklärung der Stelle gibt uns die in V. 8 ausgedrückte Besorgniß der Jünger Jesu vor den Gefahren, denen er sich durch die Reise nach Judäa aussetzen werde, an. Diese Besorgniß leugnet Kuinöl unbegreiflicher Weise ganz ab: Lücke erkennt sie an, und findet richtig in der Rede Jesu eine Aeußerung seiner Furchtlosigkeit. Hiernach sind alle Erklärungen abzuweisen, welche auf einen andern Sinn und Zweck der Rede Jesu führen, wie die von Kuinöl angenommene rosenmüllersche, wonach in unsrer Stelle nichts liegen soll, als was 9, 4 gesagt ist. Viele Ausleger finden nun in unsrer Stelle den Gedanken des göttlichen Schutzes; allein darauf führt keines der Bilder, nicht einmal das der Sonne, welche zwar dem Wanderer den Weg zeigt, ihn aber nicht vor Gefahren bewahren kann. Und wenn auch der Tag und das Sonnenlicht auf diese Weise zu verstehen wären: was machen wir denn mit der Nacht? diese kann doch nicht den Mangel des göttlichen Schutzes bezeichnen. Schon das περιπατεῖν, eine Handlung des Menschen, hätte darauf führen sollen, daß Jesus hier, wie 9, 4 f., eine sittliche, nicht eine religiöse, Wahrheit ausspricht. Aber die Vergleichung mit dieser

Stelle darf uns nicht verführen, den Tag ebenfalls von der Lebenszeit zu verstehen, weil es hier ganz unstatthaft ist, die Nacht als Bild des Todes zu nehmen. Tag und Nacht werden 1 Thess. 5, 8. Röm. 13, 12 von sittlicher Lauterkeit und Unlauterkeit gebraucht. Aber davon kann hier nicht geradezu die Rede seyn, weil Jesu Zweck nicht seyn kann, seinen Jüngern die Lehre zu geben, man solle im Lichte der Wahrheit und Gerechtigkeit wandeln. *Προσκόπτειν* ist nicht *straucheln* im gewöhnlich sittlichen Sinne = *sündigen*, sondern *einen Unfall erleiden* oder *in Gefahr gerathen*. Licht ist Verstand, Klarheit; und so könnte man versucht werden, mit *Paulus* und *Lange* hier eine Empfehlung der Vorsicht zu finden. Aber das wäre in der That eine frostige Erklärung. Jesus empfiehlt sonst allerdings die Klugheit, aber nie für sich allein, sondern in Verbindung mit dem lauteren und himmlischen Sinne (Matth. 10, 16. Luk. 16, 1 ff.). Ich finde das Richtige in der Verbindung der Erklärung von *Paulus*, und der in erster Stelle von *Chrysostomus* angedeuteten: *ὁ μηδὲν ἑαυτῷ συνειδὼς πονηρὸν οὐδὲν πείσεται δεινόν· ὁ δὲ τὰ φαῦλα πράσσων πείσεται.* Jesus will sagen, er finde seine Sicherheit in einer lautern, offenen Klugheit, im Dienste der Wahrheit, welche zugleich den rechten Weg der Pflicht und den sichern der Klugheit zeigt und Muth und Kraft gibt gegen die dunkeln Anschläge der Arglist (Luk. 22, 53). Ich beziehe mich übrigens auf mein bibl. Andachtsbuch I. 294. Das schwierige *ἐν αὐτῷ* V. 10 benutzt *Tholuck* zur Empfehlung eines geistigen Sinnes; allein nach der Variante 12, 35 ist es s. v. a. *μετά*; oder man nehme es mit Grotius für coram = *ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ* (Matth. 21, 42), wie auch wohl *ἐν ἐμοὶ* 1 Cor. 14, 11 zu nehmen ist, und wie ב für בְּעֵד vorkommt 1 Mos. 23, 18.

Joh. 11, 51.

Es iſt zu verwundern, daß die Ausleger hier nicht an die Bathkol denken. Die Rede des Kaiaphas hatte gewiß, auch der Meinung des Evangeliſten nach, den natürlichen Sinn, man ſolle Jeſum zum Beſten des jüdiſchen Gemeinweſens hinrichten; Johannes fand aber darin noch einen zweiten übernatürlichen prophetiſchen Sinn, Jeſus werde zum Beſten der Menſchheit ſterben. Prophezeiung durch Doppelſinn iſt dem A. T. durchaus fremd; auch kennt es keine Weiſſagung in Bewußtloſigkeit, obſchon die Rabbinen davon wiſſen wollen, (ſ. die Citate bei Wetſt. Schöttg. Paulus), und noch weniger in Gottentfremdung, wofür Olshauſen fälſchlich das Beiſpiel des Bileam anführt. Demnach bietet der Weiſſagungsglaube des Hebraismus keinen Anknüpfungspunct, und wir müſſen einen ſolchen im Judenthume ſuchen. Keinen ſchicklichern aber kann es geben, als den Glauben an die Bathkol, oder an Omina. בַּת־קוֹל, Tochter der Stimme, d. h. secundaria vox, (Buxtorf), mittelbare Stimme, mittelbares Orakel, iſt ganz das, was die Römer omen nannten, wie die Beiſpiele aus Hieros. Schabb. F. 8, 3 bei Lightf. zu Matth. 3, 17 zeigen; wo menſchliche Reden als höhere Andeutungen genommen werden. Beim Evangeliſten kommt hier noch der Glaube dazu, daß der Hoheprieſter, als ſolcher, ein beſonderes Organ dieſer Weiſſagungsart ſey. Offenbar hatte ſich von dem altteſtamentlichen Glauben an das hoheprieſterliche Orakel durch das Urim und Thummim noch ein Reſt erhalten, was Tholuck nicht hätte leugnen ſollen, zumal da ſich dafür in der Behauptung des Joſephus (Antiqq. XIII, 10, 7), daß Joh. Hyrkan die Gabe der Weiſſagung gehabt, und in der Vorſtellung des Philo (de creat. princip. p. 723), daß der wahre Hoheprieſter, als ſolcher, zugleich Prophet ſey, Spuren finden.

Aber wie wenig Eingang werden wir mit dieſer An-

wendung der Bathkol auf die beſprochene Stelle finden, da die neuere hochgläubige Exegeſe dieſelbe nicht einmal in der Stelle

Joh. 12, 28 f.

zulaſſen will. Paulus, Kuinöl, Lücke halten die Stimme, welche dem großen Haufen als ein Donner erſchien, welche Andere für eine Engelsſtimme nahmen, die aber für Jeſum (und die Jünger?) den göttlichen Ausſpruch that: „ich habe (meinen Namen) verherrlicht und werde ihn ferner verherrlichen," für einen als Bathkol gedeuteten Donner, indem ſie daran erinnern, daß der Donner den Alten häufig bedeutſam erſchienen iſt. Dagegen bemerkt Tholuck, daß die Juden unter Bathkol nie einen Donner, ſondern gewöhnlich wunderbare Stimmen, die z. B. aus dem Allerheiligſten herkamen, verſtanden haben, und er, wie auch Olshauſen, nimmt hier eine wirkliche Stimme vom Himmel an. Allein es iſt zu zweifeln, daß die Angaben der Rabbinen über die Bathkol ſich alle auf die urſprüngliche Anſicht davon gründen; und wenn die ältern Bibelforſcher, wie Lightfoot, in den Wunderſtimmen, von denen ſie erzählen, teufliſch magiſchen Betrug witterten, ſo dürfen wir wohl argwöhnen, daß Aberglaube mit untergelaufen ſey. Der Glaube an Omina bei den Römern war auch mit dem Glauben verbunden, daß ſich zuweilen wunderbare Stimmen hätten hören laſſen, wie ſie ſich denn einen eigenen Gott Aius Locutius erſannen. So wie es nun ſehr voreilig ſeyn würde, dieſes Glaubens wegen den Glauben an Omina gang wegzuleugnen: ſo iſt es auch nicht ſehr vorſichtig von Hrn. Th., daß er die Bathkol für nichts als eine wunderbare Art von Orakel halten will, zumal da er die obigen Beweiſe, daß natürliche menſchliche Stimmen für Bathkol genommen worden, nicht wegleugnen kann. Einen directen Beweis dafür, daß man den Donner als Bathkol gedeutet hat, weiß ich freilich nicht anzu-

führen; aber die Analogie spricht dafür.— Uebrigens beruht die Annahme einer unmittelbaren Himmelsstimme in unsrer Stelle auf Unklarheit des Denkens. Der Umstand, daß die Meisten nur einen Donner hörten, zwingt beide Ausleger zu der Erklärung, daß nur die Empfänglichen die himmlische Stimme vernommen, wo hingegen völlige Unempfindlichkeit Statt gefunden, habe nur ein dumpfer äußerer Eindruck den Menschen getroffen, den man mit einem ähnlichen Geräusche, etwa mit einem dumpfen Donner, verglichen. Sie gestehen also selbst, daß das in die Sinne fallende Factum das Vernehmen eines donnerähnlichen Schalles gewesen sey, und ihre Meinung unterscheidet sich von der oben angegebenen bloß darin, daß sie dieses sinnliche Phänomen für ein unmittelbar von Gott gewirktes halten, was aber nichts als eine Hypothese ist, die über das Gebiet der exegetisch-historischen Forschung hinüberschweift.

Joh. 13, 1. 29. 18, 28. 19, 14. 31.

Zur Lösung der bekannten Schwierigkeiten, die in diesen Stellen liegen, sind in der neuesten Zeit zwei Versuche gemacht worden: von Rauch (über d. letzte Passahmahl in dieser Zeitsch. 1832. 3 H. S. 537 ff.) und von Schneckenburger (Chronologie der Leidenswoche in s. Beitr. zur Einl. ins N. T. und zur Erkl. seiner schwierigen Stelle Stuttg. 1832), wiewohl letzterer Gelehrter einen allgemeinern Zweck verfolgt. Rauch findet den Grundirrthum, welcher alles verrückt und in Disharmonie gebracht habe, darin, daß man bisher allgemein geglaubt, das Passahmahl sey am Ende des 14. und am Anfange des 15. Nisan gehalten worden, da doch der rechte Zeitpunct dafür das Ende des 13. und der Anfang des 14. sey. Diese aller Ueberlieferung und Gewohnheit zuwiderlaufende, so viel ich weiß, nur von Frisch (Vollst. bibl. Abhandl. vom Osterlamm ꝛc. ꝛc.

Leipz. 1758) behauptete, und von Gabler (N. theol. Journ. II. B. 5. St. III. B. 5. St.) widerlegte Meinung sucht er doch noch zu beweisen; aber Hr. Prof. Schnekkenburger nimmt sie ohne weitern Beweis an, gleichsam als hätte er Hrn. Rauch die Beweislast zugeschoben, von dessen gleichzeitiger Arbeit er doch nichts wissen konnte. Merkwürdig ist, daß Hr. Tholuck in der 4. Aufl. s. Comment. z. Joh. der rauch'schen Abhandlung den vollsten Beifall zollt, und findet, daß sie allen fernern Bedenken über diesen Gegenstand ein Ziel setze; und doch ist nichts grundloser, als die darin vorgetragene Meinung, wie ich hier kürzlich, aber genügend zeigen will. Rauch sagt: „Die Juden rechneten den Tag vom Untergange der Sonne bis wieder zum Untergange derselben. Nach Lev. 23, 5. Num. 9, 3 soll das Passah seyn den 14. Nisan zwischen Abend, des vorhergehenden und des folgenden Tages, das ist der Moment der untergehenden Sonne, wo der neue Tag anhebt; wäre nun im Gesetze das Ende des 14. gemeint, so müßte der Anfang des 15. verstanden werden, der 11. bedeutete gar nichts, der 14. wäre der 15. und dieser wiederum der 16. u. s. f.; es gäbe keine Chronologie in der ganzen jüdischen Geschichte." Er versteht also unter בֵּין הָעַרְבַּיִם mit den Karäern und Samaritanern die Zeit zwischen dem Untergange der Sonne und der Dämmerung, wofür allerdings 5 Mos. 16, 6 spricht. Allein die Observanz der Rabbaniten nimmt die Zeit vom Neigen der Sonne bis zu ihrem Untergange an, und dafür zeugt Joseph. J. Kr. VI, 9, 3, nach welchem man das Passahlamm von der 9. bis zur 11. Stunde schlachtete. Ist letzteres die ursprüngliche Rechnung, so war es natürlich, die Abendzeit, wo das Passah geschlachtet wurde, noch zum 14. Nisan zu zählen, welcher sich erst mit Sonnenuntergange endigte. Haben aber auch die Karäer Recht, so konnte man doch den Abend, mit welchem der 14. schloß

und der 15. anfing, noch zum erſteren zählen, weil die jüdiſche Tagesrechnung etwas unnatürliches und willkürliches hatte, und es leicht begreiflich iſt, daß man zu dem Tage, wo es Morgen geworden war, auch noch den Abend zählte. Wähner Antiqq. Ebr. Vol. II. p. 8.: In sacris comedendis et precibus vespertinis fundendis noctem ad diem, quem ea consequitur, referunt. Chulin. fol. 83, 1. Raschi ad h. l. Brachoth. f. 1, 1.

Allerdings iſt die Zeitbeſtimmung des Paſſahmahls in den angeführten Geſetzesſtellen, wozu noch 2 Moſ. 12, 3—6. 4 Moſ. 28, 16 f. zu vergleichen ſind, unklar, zumal da der 15. Niſan als das Feſt der ungeſäuerten Brode ausdrücklich vom 14., wo das Paſſahlamm geſchlachtet und gegeſſen werden ſoll, unterſchieden wird. Aber aller Streit wird durch die Stelle 4 Moſ. 33, 3 gehoben, wo geſagt wird, die Iſraeliten ſeyen am 15. Niſan ausgezogen. Da nun nach 2 Moſ. 12, 29 ff. der Auszug noch in derſelben Nacht, wo die Iſraeliten das Paſſah gegeſſen hatten, bewerkſtelligt wurde: ſo iſt ſonnenklar, daß dieſes am Anfange nicht des 14., wie Hr. R. will, ſondern des 15. gegeſſen worden. Einen (auch nach Hrn. Tholuck) unwiderſprechlichen Beweis gegen die gewöhnliche Vorſtellung ſoll Joſephus Antiqq. II, 5 (II, 14, 16) liefern; aber hier findet ſich nichts, als was wir 2 Moſ. 12, 3—6 leſen, nämlich daß die Iſraeliten am 10. Niſan ein Lamm ausleſen und bis zum 14. aufbewahren ſollen; nur daß J., anſtatt zu ſagen, ſie hätten es am 14. gegen Abend geſchlachtet, den Ausdruck ἐνστάσης τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης, „als der 14. eingetreten war," braucht, der aber in Beziehung auf den vorhergenannten 10. verſtanden werden muß, und gar nicht den Sinn hat: als der 14. eben eintrat, am Anfange des 14. Daß Joſephus keine andere, als die gewöhnliche Vorſtellung hegt, geht daraus hervor, daß

er, wie 4 Moſ. 33, 3, die Israeliten am 15. Niſan ausziehen läßt II, 15, 2.

Hr. R. führt dieſe Angabe auch an, aber gerade als einen Beweisgrund für ſeine Meinung: nach welcher Logik, mögen Andere urtheilen. Die andere auch noch angeführte Stelle des Joſephus III, 10 (III, 10, 5) enthält nichts anderes, als 3 Moſ. 23, 5 f., kann alſo keinen Beweis liefern. Ueberhaupt iſt es ein ſonderbares Unternehmen, aus zwei Stellen des Joſephus die durch die jüdiſche Ueberlieferung beſtätigte Erklärung altteſtam. Geſetzesſtellen über den Haufen ſtoßen zu wollen.

Kaum iſt es noch nöthig, die Unhaltbarkeit dieſer Meinung an ſich ins Licht zu ſetzen. Das Paſſahmahl ſoll um einen ganzen Tag früher, als das Feſt der ungeſäuerten Brode, gefeiert worden ſeyn; und doch aß man ſchon bei dieſem Mahle ungeſäuertes Brod, und am Tage vorher mußte man den Sauerteig weg thun; auch war das Eſſen des Paſſahlamms offenbar der Hauptfeſtgebrauch. Hiernach wäre unbegreiflich, warum man die ſieben Tage der ungeſäuerten Brode erſt einen Tag ſpäter zu halten und zu rechnen angefangen hätte; und eigentlich wären 8 Tage zu zählen geweſen. Wirklich rechnet auch Joſephus (II, 15, 1) acht Tage, aber offenbar, indem er den 13. Niſan, wo man ſchon den Sauerteig wegthat, mit hinzunimmt. Eben ſo wenig würde man begreifen, was man am Tage des Paſſahmahls vorgenommen hätte, wenn erſt einen ganzen Tag ſpäter das Feſt angefangen hätte: es wäre dieß ein ſonderbares Mittelding von Feſt- und Werkeltag geweſen.

Hr. Schneckenburger gibt der Chronologie der Leidenswoche dadurch eine ganz andere Geſtalt, daß er nach der Stelle des Philo de septenariis et festis p. 1192, wo die Darbringung der Erſtlingsgarbe ſpielend προόδρομος des Pfingſtfeſtes genannt wird, womit er die

Vergleichung des Paſſah als einer παρασκευὴ auf Pfingſten bei Orig. c. Cels. VIII, 22 zuſammennimmt, die Hypotheſe aufſtellt, der Tag der Erſtlingsgarbe habe nach der Feſtterminologie παρασκευὴ geheißen, daß er dieſe Paraſkeue als einen eigenen Feſttag und dann noch einen Tag nach der P. vor dem Sabbathe der Leidenswoche einſchiebt, und, mit dieſer Ausdehnung noch nicht zufrieden, den Abendmahlstag auf den 14. Niſan zurückſchiebt, Jeſum zwei Tage verhören und erſt am 15. Niſan kreuzigen und begraben läßt, ſo daß er drei volle Tage und vier Nächte im Grabe geblieben ſeyn ſoll. Daß jene Hypotheſe ſehr in die Luft hingeſtellt ſey, wird Jeder zugeben; man ſieht aber auch nicht den großen Nutzen ein, den ſie bringen ſoll. Die Stellen Joh. 19, 14. 31. 42 erhalten dadurch eine ſehr gezwungene Erklärung. In der erſtern muß παρασκευὴ dennoch im gewöhnlichen Sinne, als Vortag auf ein Feſt, und πάσχα als das Garbenfeſt, eben die angeblich ſogenannte Paraſkeue auf Pfingſten genommen werden (in der That die höchſte Willkür!), und V. 31 ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, muß heißen: weil die P. bevorſtand: wozu noch kommt, daß angenommen werden muß, dieſe P. ſey als ein Sabbath gefeiert worden. Der einzige ſcheinbare Gewinn iſt der, daß dadurch die ſonderbare Stelle Matth. 27, 62. τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευὴν einen andern Sinn erhält, wogegen Mark. 15, 42. παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον, als ein Irrthum erſcheint.

Ich meines Orts finde mit Seiffert (über d. Urſprung d. erſten kan. Evang. Königsb. 1832. S. 129), „daß alle bei den Synoptikern vorkommenden Zeitbeſtimmungen von der Art ſind, daß nach ihnen Jeſus ſein letztes Mahl als wahres geſetzliches Paſſahmahl gehalten haben und darauf am 15. Niſan gekreuzigt ſeyn müßte, und daß alle bei Johannes dieſerhalb vorkommenden Aeuſſerungen, ohne Künſtelei nach dem Sprachgebrauche und

Zusammenhange erklärt, erkennen lassen, daß das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl war, sondern J. an dem Tage, wo dieß genossen werden sollte, gekreuzigt wurde." Ehedem blieb ich einfach bei der Differenz stehen, ohne sie zu erklären; ich kann aber nichts dawider haben, wenn man sie, wie S. S. 143 thut, aus einem Irrthume der Synoptiker erklärt. Dieses kritische Ergebniß ist freilich nicht im Sinne des gewöhnlichen Bibelglaubens: aber es wird uns nebst andern ähnlichen nöthigen, denselben aufzugeben, und eine breitere und tiefere Grundlage für unsern Christusglauben zu suchen.

Recenſionen.

1.

Der Prophet Jesaia übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferdinand Hitzig. Heidelberg, 1833.

Zweiter Artikel.

Cap. 7, 22 rügt mit Recht Herr Dr. Hitzig die Erklärung von Gesenius, der מֵרֹב עֲשׂוֹת חָלָב „von der Menge gewonnener Milch" übersetzt, wo dann wenigstens עֲשׂוֹת überflüssig wäre, und überhaupt ein bedeutungsleerer Gedanke entstände, indem er dafür den allein richtigen Sinn ausdrückt: „ob der Menge der Milch"; denn man wird bei der Vortrefflichkeit der Viehweiden so viel Milch gewinnen, daß man sie ganz verachtet, und nur von Sahne lebt; wobei auch mit vollem Grunde die Erklärung von חֶמְאָה durch „Käse", wie Gesenius will, verworfen wird. Ebenso richtig erklärt unser jüngerer Ausleger Cap. 8, 2 וְאֶעִידָה noch als Worte Jehova's, während Gesenius, gegen die grammatische Form, den Propheten selbst sagen läßt: und ich nahm mir zuverlässige „Zeugen", nur möchten wir mit Hitzig nicht im Imperativ übersetzen: „und nimm mir zuverlässige Zeugen", sondern einfacher und wörtlicher: „und ich will mir treue Zeugen nehmen." Bei V. 3 werden unnütze Subtilitäten vorgebracht, ob וָאֶקְרַב im plusquamperfect. oder im imperfect. zu übersetzen sey, was mit der unwürdigen Ansicht des Verf. vom Cap.

7, 14 zusammenhängt. V. 6 kann auch Rec. Gesenius nicht beistimmen, wenn er die Worte וְנַשֵּׂשׂ אֶת־רְצִין וּבֶן־רְמַלְיָהוּ übersetzt: „und Lust hat an Rezin und des Remaljah Sohn", aus Gründen der Sprache und des Zusammenhanges, aber er mag auch die gekünstelte Erklärung des Verfs. nicht theilen, welcher auffallend genug übersetzt: „und verzagt ob Rezin und dem Sohne Remaljah's", indem er נָשַׂשׂ irregulär geschrieben nimmt für נָסַס, in der Bedeutung von „verzagen", hier mit dem Accusativ; statt mit־, wie יָרֵן Hiob 31, 34. Beide Erklärer haben die richtige Auslegung besonders deswegen verfehlt, weil sie, im Uebrigen sich bestreitend, doch darin übereinstimmen, daß sie, verleitet durch die scheinbare Parallele von V. 11 und 12, unter חָעָם הַזֶּה Juda verstehen, während wir es auf die Bundesnation der Syrer und Israeliten beziehen müssen, eben durch die Worte des zweiten Hemistichs belehrt, wo von den schadenfrohen Königen derselben die Rede ist, die zuerst durch den losgelassenen Strom der assyrischen Macht gezüchtigt werden, worauf er sich auch gegen Juda wendet (vgl. V. 8). Wir übersetzen demnach: „und Frohlocken ist bei Rezin und Remalja's Sohn", vortrefflich vom Parallelismus begünstigt, indem das streitige נָשַׂשׂ dem נָאַס des ersten Gliedes in einer Steigerung des Gedankens von der verachtenden zur übermüthig-schadenfrohen Gesinnung sehr wohl entspricht. V. 14 bestreitet H. bei וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ die Erklärung von G.: „er wird eine Zuflucht seyn", weil מִקְדָּשׁ nun und nimmer „Asyl" bedeute. Freilich nicht dem Buchstaben nach; auch möchten wir nicht die Uebersetzung von Gesenius unterschreiben; aber dem Sinne nach hat G. doch Recht, geht aber ohne Noth von der wörtlichen Deutung ab: „und er wird zum Heiligthume." Denn nach H. entsteht ein vager, unbestimmter Sinn: „und seyn wird er geheiligt", welche Uebersetzung der Verf. nicht ohne Zwang so rechtfertigt: „das Wort bedeutet Gegenstand, in welchem der Begriff der Heilig-

keit oder Unerlaßbarkeit erſcheint, an welchem er haftet; und als einen ſolchen wird Jehova ſich zeigen dadurch, daß er Gerechtigkeit übt Cap. 8, 16, daß er die Verachtung ſeiner Majeſtät (vgl. V. 6) und jener Könige Attentat beſtraft." Der ſonſtige Sprachgebrauch rechtfertigt entſchieden die Erklärung von Geſenius, wenn ſie ſich auch außerdem nicht durch Natürlichkeit und Leichtigkeit empföhle. V. 22 wird der Verf. durch ſeine ſchon früher (Cap. 7, 16) bemerkte Scheu, כִּי durch „doch" zu überſetzen, zu der höchſt gezierten und dem geſunden Geſchmacke widerſtrebenden Erklärung von מָגֵדָה verleitet, daß er dieſes Wort aus ſeiner ſchon von den Maſorethen richtig eingeſehenen Verbindung mit dem vorhergehenden אֲפֵלָה, nach welcher auch Geſenius überſetzt: „und wird in die Nacht hinabgeſtoßen", herausreißt und als Appoſition zu מְשׁוּחַ betrachtet, ſo daß es abſolut geſetzt, „vertrieben, verſcheucht" bedeute: „Dunkel der Bedrängniß und Finſterniß, — das verſcheucht wird." Wenn der Verf. beſonders auch deshalb die Erklärung von Geſenius verwirft, weil der Accuſativ אֲפֵלָה viel zu unbeſtimmt nur die Richtung wohin im Allgemeinen ausdrücke, und daher die Präpoſition בְּ vor dem nom. zu verlangen ſey, wie Jer. 23, 12 beweiſe, wo wir dieſelbe Redensart fänden: בַּאֲפֵלָה יִדְחוּ, ſo fragen wir jeden unbefangenen Ausleger auf ſein Gewiſſen, ob er es nicht gerade wegen der offenbaren Uebereinſtimmung beider Stellen viel natürlicher finde, an der unſrigen vor אֲפֵלָה das praefix. zu ſuppliren, oder den bloßen Accuſativ der freieren Sprachweiſe unſers Propheten einmal zu geſtatten, als beide Wörter ſo gewaltſam von einander zu reißen? — V. 23 iſt aber Rec. wieder auf Seiten des Verf., indem er auch immer zu den beiden Zeitwörtern תַּקֵּל und תְּכַבֵּד nur Jehova als das einzig mögliche Subject hat betrachten können. — Cap. 9, 2 vertheidigt der Verf. gegen Geſenius die Lesart לֹא und überſetzt: „diejenigen, welche du nicht groß gemacht haſt an Freude", ſo daß der Accuſativ das Verbum

einschränke, und der Prophet die Litotes gebrauche, für: „die du tief in Trauer senktest." Wir sind ganz mit Hrn. H. einverstanden, daß Kri לֹ gegen die Wortstellung verstoße, und aus dem Bemühen, zu erleichtern, entstanden sey, finden aber die gegebene Erklärung dem Sinne nach hart, wenn sie auch, grammatisch betrachtet, noch so richtig seyn mag. Wie sonderbar der Gedanke in einem jeden Kopfe, er mag ein hebräischer oder deutscher seyn: „du machst viel das Volk, welches du nicht groß gemacht in Ansehung der Freude!" Rec. hält es mit Luther, der nach Vulg. und Symmachus übersetzt: „du machst der Heiden viel, aber der Freuden nicht viel." Dann liegt eine starke Ironie in den Worten: „du hast viel gemacht der Heiden, aber nicht groß gemacht die Freude," und es entsteht in dem ganzen Verse ein schöner Parallelismus mit dem vorhergehenden: das Volk, so im Finstern wandelt, und im Lande der Todesnacht wohnt, ist das von den vielgemachten Heiden in Schmach und Traurigkeit versetzte Sebulon und Naphtali. Dem Ausdrucke: „es sieht ein großes Licht, ein Licht erglänzet über ihnen", entspricht nun der: „sie freuen sich vor dir" u. s. w. Das ה Art. vor שִׂמְחָה ist gewiß nur aus Liebe zur Gleichförmigkeit gesetzt, um des הַגּוֹי willen, so wie die größte Wirkung in der Darstellung des Gegensatzes von Trauer und darauf folgender Freude dadurch hervorgebracht wird, daß sich an הַשִּׂמְחָה unmittelbar שָׂמְחוּ anreiht. — V. 5 erklärt der Verf. vollkommen richtig gegen Gesenius: „ein Kind wird uns geboren", und nicht: „ist uns geboren", in Uebereinstimmung mit Cap. 11, 1, fern davon, an den jungen Hiskias zu denken, sondern einen idealen Herrscher der zukünftigen Zeit annehmend. Ebenso bestimmt und richtig verwirft er die Erklärung von אֵל גִּבּוֹר durch „starker Held", und setzt dafür „starker Gott." Wenn er aber bemerkt: „so wird der künftige Retter von dem Göttliches und Menschliches nicht scharf trennenden Orientalen mit Ueber-

treibung genannt, ſofern er göttlicher Eigenſchaften theilhaftig wird, Cap. 11, 2, der göttliche Geiſt σωματικῶς, in ſeiner ganzen Fülle, Luk. 3, 22; Koloſſ. 2, 9, im Meſſias erſcheint", ſo nimmt er der theologiſchen Auslegung mit der linken Hand wieder, was er ihr mit der rechten philologiſch gegeben. Wir bedauern aufrichtig, hier unſern gründlichen Verf. auch in der Reihe derjenigen Ausleger zu ſehen, welche in den feinſten und ſchwierigſten Puncten der bibliſchen Hermeneutik an die Unbeſtimmtheit des Orientalismus appelliren, und nebenbei von der Hyperbel reden. Was wäre doch nach der angeführten pſychologiſchen Erörterung ein idealer König, der ſtarker Gott genannt wird, anders, als ein zwiſchen Gott und Menſch hin und her ſchwebendes phantaſtiſch-verzerrtes Gebilde? — Und wie ſollen wir den Verf. verſtehen, wenn er in einem Athem den künftigen Retter einen ſtarken Gott in der Sprache der Uebertreibung nennen läßt und ſogleich hinzuſetzt, daß in ihm, als dem Meſſias, der göttliche Geiſt σωματικῶς, in ſeiner ganzen Fülle ruhe? Redet etwa der Apoſtel Paulus an d. a. St. auch in ſolcher hyperboliſch-zerfließenden Darſtellung von dem erſchienenen Chriſtus? Wir werden bei einer andern Gelegenheit unſere Anſicht von dieſer meſſianiſchen Weiſſagung im Zuſammenhange vorlegen, und in poſitiver Weiſe weiter entwickeln; hier bemerken wir nur, wie Hr. Hitzig über den Begriff des meſſianiſchen Ideales im Unklaren iſt. Ideal iſt freilich der Meſſias, inſofern als die prophetiſche Schilderung ſeines dem Seherblick aufſteigenden Bildes über den geſchichtlich gegebenen Typus des theokratiſchen Königs hinausgeht, und die Natur des Menſchenſohnes mit der des Gottesſohnes innig verſchmilzt, aber nicht im Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs, wo jene oft ſchief angewendete Bezeichnung mit einem weſenloſen Glanzbilde einer ins Unbeſtimmte erhöhenden und verſchönernden Dichtung in gleicher Bedeutung genommen wird. Nur dann würde die Zeich-

nung des messianischen Urbildes in das Reich der Poesie zu verweisen seyn, wenn wir nicht bei seiner gegenwärtigen Beurtheilung auf dem festen Boden der Wirklichkeit ständen, und uns der Erscheinung dessen erfreuten, der von sich selber aussagt, daß er gekommen sey, die Weissagungen der Propheten zu erfüllen. Hier, und sonst nirgends im Leben, begegnen wir gerade der herrlichsten Thatsache in der Geschichte, daß die erhabenste Poesie zur ewigen Wahrheit wird. — Warum die auch von Gesenius angenommene Erklärung von אֲבִי עַד „ewiger Vater", nicht in den Zusammenhang passen und undeutlich seyn soll, sieht Rec. wenigstens nicht ein. Der Verf. übersetzt „Beutespender," indem er עַד wie Cap. 33, 23 nimmt, und seine Erklärung rechtfertigend bemerkt: „nach Voraussschickung des Namens פֶּלֶא, welcher durch die Summe der nun folgenden gerechtfertigt wird, folgen eben diese stufenweise. Er hat die עֻצָה zum Kriege, dann auch die גְּבוּרָה; in Folge davon macht er, wie sein Urbild, David, als Sieger Beute, und endlich befestigt er dadurch den Frieden." So hätten wir denn durch solche Deutung den Messias zu einem rein weltlichen Könige herabgedrückt! — Wodurch beweist uns aber der Verf., daß עֵצָה sich bloß auf den Rath und die Weisheit zum Kampfe beziehe, und warum läßt er in der Zusammenrechnung der einzelnen Namen, um die Summe eines Wunders im Kriege herauszubringen, den אֵל aus? — Fassen wir diesen, auch nur in der hyperbolischen Bedeutung unsers Verfs. mit dem gleich darauffolgenden, dessen gewöhnliche Erklärung er uns jeden Falls sprachlich gestatten muß, zusammen, und ist יֹעֵץ in der einseitigen Beziehung auf die Befähigung zur glücklichen Kriegführung wenigstens unerweisbar, so bleibt auch nicht ein einziger Name übrig, aus dem die weltlich-kriegerische Bedeutung des Messias mit Recht gefolgert werden könnte: denn שַׂר-שָׁלוֹם führt eher auf das Gegentheil. Ja, gerade dieser Name, zusammenge-

halten mit ſeiner ſymboliſch-poetiſchen Erläuterung in der Parallelſtelle Cap. 11, 6—8, läßt uns auf das Deutlichſte das Bild eines Königs ſehen, der, nicht umgürtet mit dem Schwerte, und nicht bewaffnet mit dem Spieße, ſondern ausgerüſtet mit den geiſtigen Waffen der Wahrheit und Gerechtigkeit (vergl. Cap. 11, 5), allen Widerſtand der Welt mit dem Stabe ſeines Mundes und alle Bosheit mit dem Hauche ſeiner Lippen überwindet (vergl. Cap. 11, 4), und ſo ein ſich ſtets mehrendes Reich des immerwährenden Friedens gründet, in dem er mit dem Scepter der Liebe, wie ein Vater über ſeine Kinder, in unvergänglicher Herrſchaft waltet. — Cap. 10, 5 wagt der Verf. die Conjectur, daß die Worte הוּא בְיָדָם eine Gloſſe ſeyen, indem er die Ueberſetzung von Geſenius: „der Stecken in ſeiner Hand iſt meines Grimmes Werkzeug", ſchon deshalb als unrichtig verwirft, weil עֲשֵׂה weder durch eine Figur, noch ſo, daß מַטֵּה davor ausgefallen ſey, „Werkzeug meines Grimmes" bedeuten könne. Aber überhaupt fiele der Verf. ſo aus der Anrede in einen trocken kategoriſchen Satz, und zugleich höchſt inconcinn aus dem Bilde: erſt wäre der Aſſyrer ſelbſt ein Stab, ſodann führte er ihn in der Hand, erſt ſey er ſelbſt Werkzeug des Zornes, ſodann würde ſolches von ſeinem Stabe ausgeſagt, der Enallage בְיָדָם für בְיָדוֹ nicht zu gedenken! Dagegen ließe ſich zwar einwenden, daß ſich wirklich beide Vorſtellungen V. 24 (vergl. Cap. 9, 3 und V. 15 in unſerm Cap.) vorfänden, und eben das möge die Gloſſe veranlaßt haben; allein einen Stecken habe Aſſur in der Hand, nur als שֵׁבֶט der Judäer, in unſerer Stelle aber, wie V. 15, ſey es ſelbſt Stock des Zornes, und halte als ſolches in der Hand das Schwert. So inconcinn aber auch immerhin die Rede des Propheten nach der geſchickten Auseinanderſetzung des Verfs. erſcheinen mag, ſo bleibt ſie doch gehaltvoller, als wenn wir durch die vorgeſchlagene Abkürzung mehr Wohlrundung in ſie hineinbringen. Wenn wir überſetzen:

Wehe dem Aſſyrer, der Ruthe meines Zornes!
dient doch der Stab in ſeiner Hand nur meinem Grimme!

ſo iſt dagegen weder der Sprache, noch dem Sinne nach etwas einzuwenden. Wörtlich wäre zu überſetzen: und der Stab — er iſt in ihrer Hand (der Aſſyrer) mein Grimm, d. i. Vollſtrecker meines Grimmes, welches eine buchſtäbliche Richtigkeit des Gedankens enthält: denn der Stab gehört, dem äußeren Anſcheine nach, ihnen; aber der Grimm, der ihn ſchwingt, geht nach einer höheren Einwirkung Gottes von ſeiner leitenden Gerechtigkeit aus. Die gerügte Inconcinnität des Ausdrucks löſt ſich bei einer unbefangenen und genauen Betrachtung des kritiſch angefochtenen Verſes in einen ſchön fortſchreitenden Gedanken auf. Wehe dem Aſſyrer in ſeinem ſtolzen Uebermuthe! Indem er mein Volk geißelt, iſt er nur eine Ruthe, die ich in meinem Zorne ſchwinge, ja, wiewohl er den Stab der Züchtigung in ſeiner eigenen Hand hält, ſo wird derſelbe doch nur von meinem Grimm in Bewegung geſetzt. Der Verf. verkennt die feine Ironie, die in der unmittelbaren Aufeinanderfolge von בְּיָדָם עֲבָרִי liegt: während die Aſſyrer den Stab recht deutlich in ihrer Hand ſehen, und ſich als die eigenmächtigen Führer deſſelben betrachten, iſt es doch nur der Grimm Gottes, den ſie in demſelben gleichſam empfangen, um ſeine Vollſtrecker in der Beſtrafung des ungehorſamen Volkes zu ſeyn. — V. 26 überſetzt der Verf. „ſein Stab iſt ausgeſtreckt über das Meer", richtig gegen Geſenius bemerkend, daß es eigentlich heißen müſſe: „und ſein Stab wird ſeyn über dem Meere," und daß dieſer irrig vor מַטֵּהוּ aus dem vorhergehenden Versgliede מַטֵּהוּ ſupplire, in welchem Falle er nicht überſetzen dürfe: „wie er ſeinen Stab ſchwang." — Von dem vielfach mißverſtandenen letzten Gliede des 27ſten Verſes gibt der Verf. die Ueberſetzung: „geſprengt wird das Joch ob deſſen Fette", und erklärt dieſes vollkommen

richtig: „das Joch, dem früher mageren und unanſehnlichen Stiere umgethan, wird dem immer fetter werdenden allmählich zu eng, indem der Hals immer mehr Fett anſetzt, und berſtet endlich.“ Geſenius überſetzt: „das Joch des feiſten Stiers zerbricht“, welches allerdings den Worten nach nicht ſo getreu iſt, ſowie auch die Erklärung: „das Bild iſt vom fetten, wohlgenährten Stiere hergenommen, der üppig und löckend das Joch nicht mehr duldet, ſondern von ſich wirft und zerbricht“, die falſche Vorſtellung vorausſetzt, als wenn das Zerbrechen des Joches erſt eine Folge des Abwerfens ſey. — Bei der meſſianiſchen Weiſſagung Cap. 11 hätte Rec. Manches gegen Herrn Hitzig's Erklärung zu erinnern, was aber zum Theil auch Herrn D. Geſenius trifft. Er verſpart jedoch ſeine Polemik über dieſes ganze Stück für eine andere Gelegenheit, indem es hier hinreichend iſt, zu bemerken, wie der neueſte Erklärer mit ſeinem Vorgänger in den Hauptpuncten einverſtanden iſt. — V. 13 überſetzt der Verf. „und die Dränger Judas werden ausgerottet,“ gegen Geſenius: „die Feindſchaft in Juda iſt ausgerottet“, eigentlich: „die feindfelig Geſinnten in Juda“, indem er bemerkt: „daß ein wirklicher Plural mit Masculinform des Participiums der Handlung den Sinn des Abſtractums trage, iſt unerhört und für unſern Fall gänzlich unerwieſen.“ Es ſcheint aber, als wolle man mit ſolcher Erklärung den Einwendungen gegen die andern entgehen. צֹרְרֵי nämlich bedeutet nicht der „feindſelig Geſinnte“ (dieß wäre צַר 1 Sam. 1, 6), ſondern der „feindſelig Handelnde“; und zwar, da das Wort als verb. finit. einen Accuſativ hat, einen „befehden, anfeinden“, ſo iſt der Genitiv des Particip. Genitiv des Objectes, weil eben das Object jetzt Genitiv geworden iſt (Ewald §. 108) und unſere Stelle nach Analogie von Am. 5, 12, צֹרְרֵי Pſ. 6, 8; 7, 7; 23, 5; vgl. Pſ. 10, 5, zu erklären. Desgleichen iſt auch Hoſ. 13, 2 זֹבְחֵי אָדָם keineswegs „die Opfernden unter den Menſchen“,

ſondern „die Menſchenopferer"; und 1 Kön. 2, 7; 2 Sam. 19, 29 iſt in אֹכְלֵי שֻׁלְחָנוֹ „Tiſch" für die darauf gebrachten Speiſen geſetzt, wie Jeſ. 1, 7 „Acker" für deſſen Früchte; wo nicht, vgl. 2 Sam. 9, 11, ſo würde daſelbſt doch im Gegenſatze zu unſerer Stelle keine Zweideutigkeit entſtehen. Es iſt nun aber ebenſo gewiß, daß die zweite Hälfte des Verſes die צֹרְרֵי יְהוּדָה von gegen Ephraim feindſelig geſinnten Judäern verſtanden wiſſen will. Falſch alſo erklärend iſt die zweite Vershälfte für eine Gloſſe zu erachten, und um ſo mehr dieſes, weil ſie eine Eiferſucht Juda's gegen Ephraim ſetzt, während die Geſchichte nur eine ſolche des minder mächtigen (4 Moſ. 1, 32, vgl. 27) Ephraim gegen Juda kennt; und auch wirklich nicht Juda ſich von Ephraim, ſondern dieſes ſich von Juda losgeſagt hat Jeſ. 2, 17; 2 Chron. 10, 19." Was den erſten Einwand betrifft, daß die Meinung, der Plural mit Masculinform des Participiums der Handlung trage an unſerer Stelle den Sinn des Abſtractums, auf einer ganz unerwieſenen Vorausſetzung beruhe, ſo unterſchreiben wir in dieſem Puncte unbedingt. Eben ſo ſtimmen wir dem Verf. ganz bei in dem, was er über die active Bedeutung von צָרַר und von ſeiner nothwendigen Verbindung mit einem Accuſativ ſagt, aber ehe wir uns zur Annahme einer Gloſſe bequemen, geben wir lieber den genauen Parallelismus preis, und erklären: „es weicht die Eiferſucht Ephraims, und die Feinde Juda's (in Ephraim) werden ausgerottet werden — Ephraim iſt nicht eiferſüchtig auf Juda, aber Juda feindet auch nicht Ephraim an." Es iſt gar wohl denkbar, daß der Prophet bei der Betrachtung der heilloſen Stammesentzweiung von der Eiferſucht Iſraels vorzugsweiſe ausgehe, und ſie beſonders hervorhebe.

Nachdem wir den Commentar des Herrn Hitzig über das ganze erſte Buch des Jeſaia in allen einzelnen Abweichungen von dem des Herrn Geſenius vor den Augen der Leſer genau und unpartheiiſch geprüft, dürfen wir

ihnen nicht länger unſer allgemeines Urtheil über das ganze Werk des geſchätzten Verfs. vorenthalten. Die in einem gleichen Geiſte fortlaufenden einzelnen Bemerkungen über die übrigen Theile des Buches werden ſpäter einen ſchicklicheren Platz unter einem anderen Titel in dieſer Zeitſchrift finden. Die Kritik der Ueberſetzung und Einleitung aber gedenken wir im nächſten Jahrgange in einem dritten und letzten Artikel zu liefern.

Wir wiederholen, was wir zu Anfange der Recenſion bereits geſagt, daß der Verf. mit dieſem Commentare ſein Meiſterſtück in derjenigen Wiſſenſchaft gemacht habe, die er ſich zur beſondern Bearbeitung auserkoren. Aber ebenſo ſicher hat ſich uns auch durch eine genaue Befreundung mit ſeinem Buche das Urtheil geſtellt, daß er die Bedeutung deſſelben überſchätzt, wenn er mit ihm einen neuen Einſchnitt in der Geſchichte der altteſtamentlichen Auslegung annimmt. Wir haben alle Achtung für die wiſſenſchaftliche Behandlung der hebräiſchen Sprache, vorzüglich innerhalb des eigentlichen grammatikaliſchen und lexikaliſchen Kunſtgebietes, vermögen aber dieſem neubelebten grammatiſchen Eifer einen ſolchen außerordentlichen Einfluß auf die Exegeſe des A. T., wie Herr Hitzig verſichert, nicht zuzuſchreiben, als müßten nun mit einem Male alle frühern Commentare gänzlich umgearbeitet werden. Wir mögen den Trivial-Satz, der ſeit Erneſti genugſam in's Breite getreten worden, nicht mehr ausführen, wie die Hermeneutik nicht allein in der grammatiſchen Virtuoſität begründet ſey, ſondern noch ganz andere Qualitäten und Kräfte von dem Ausleger verlange, der die Aufgabe der exegetiſchen Kunſt, unmittelbare Einigung des Erklärers mit dem Geiſte des Schriftſtellers durch ſicheres Verſtändniß des Wortes, deutlich begriffen; nur bei dem philologiſchen Elemente im engſten Sinne bleiben wir ſtehen. Wer möchte denn in Abrede ſtellen, daß die angeſtrebte Begründung einer Wiſſenſchaft hebräi-

Sprache heilsam auf die innere Befestigung der Exegese einwirken müsse; aber das bestreiten wir auf das Bestimmteste, als ob jene Einwirkung in der neuesten Zeit in einem so erhöhten Grade hervorgetreten sey, daß durch sie erst die Exegese des A. T. den Ruhm wahrhafter Wissenschaftlichkeit sich verdienen könne; und vor Allem legen wir dagegen Protest ein, als wenn erst die jüngste grammatische Schule dem exegetischen Vermögen eine ganz neue Kraft genialischer Schöpfung einzuhauchen berufen sey. Neue Erklärungen, wenn sie mit Recht auf diesen Namen Anspruch machen und nicht in den Dunstkreis leerer Einfälle gehören, die sich oft der strengsten grammatischen Richtigkeit rühmen können, kommen überhaupt dem lebendigen Ausleger von einer ganz andern Gegend, als der grammatischen, her; sie sind ein Erzeugniß des frei nachschaffenden Geistes, und ruhen im geheimnißvollen Schooße der Divination; daher wir auch kühnlich behaupten, die Grammatik verdanke gerade in ihrem höchsten und geistigsten Gebiete der Exegese mehr, als diese jener. Reden wir in bestimmter Beziehung auf das Werk des Herrn Hitzig, welches die Reihe der gebotenen Umarbeitungen der alttestamentlichen Commentare beginnt, so geht aus unserer sorgfältigen Vergleichung desselben mit dem von Gesenius, wie wir sie einem bedeutenden Theile nach dem Urtheile unserer Leser vorgelegt, deutlich hervor, daß zwar der Verf. seines berühmten Vorgängers Arbeit hie und da verbessert habe, daß aber deshalb noch nicht die seinige eine Umarbeitung der früheren genannt werden dürfe. So ist auch Rec. weit davon entfernt, weil er Herrn Hitzig's Erklärungen einem großen Theile nach verwirft, und richtigere an deren Stelle zu setzen glaubt, seiner Kritik den Namen einer theilweisen Umarbeitung beizulegen.

Was nun aber den wichtigsten Punct, die theologische Auslegung des Propheten im höheren Sinne be-

trifft, ſo finden wir in dem neueſten Commentare nichts weniger als einen Fortſchritt, wie eben bei der Beurtheilung der Erklärung meſſianiſcher Stellen unverkennbar zum Vorſchein gekommen. Was hilft alle grammatiſche Weisheit, wenn ſie dem chriſtlichen Glauben nicht förderlich iſt, und ſo erſt eine heilige Wiſſenſchaft der Exegeſe begründet?

D. F. W. C. Umbreit.

2.

Philologiſch-theologiſche Auslegung der Bergpredigt Chriſti nach Matthäus, zugleich ein Beitrag zur Begründung einer rein bibliſchen Glaubens- und Sittenlehre von Aug. Tholuck u. ſ. w. Hamb. Perth. 1833. X und 544 S. gr. 8. (2 Thlr. 6 ggl.)

Auf jeden Fall ſehen wir hier ein wahrhaft gelehrtes Meiſterwerk vor uns liegen, — ein Urtheil, das wir nicht im Einzelnen ausführen wollen, ſondern getroſt der unpartheiiſchen Prüfung eines jeden Kenners überlaſſen zu dürfen glauben. Rec. verſucht daher ſofort eine Kritik dieſes Commentars, wie ſie theils dem Umfange, theils dem Zwecke dieſer Zeitſchrift angemeſſen iſt.

Es iſt aber von einer philologiſch-theologiſchen Auslegung die Rede. Wir finden dieſe Ueberſchrift aus mehrfachen Gründen nicht recht genügend. So trifft man im Commentar gar häufig hiſtoriſche und mit der Geſchichte verwandte Entwickelungen an, was man, ſo lange man ſich ſtreng an jene Aufſchrift hält, kaum erwarten ſollte.

Nächſtdem bleibt man auch in Ungewißheit, ob es in dem vorliegenden Buche darauf abgeſehen ſey, die Principien für die Theologie in der bibliſchen Philologie zu ſu-

chen, oder ob eine christliche Hermeneutik ein wesentliches Princip aus der Theologie, z. B. aus der Dogmatik, mit hinüberzunehmen habe. Warum demnach nicht lieber: Auslegung — oder noch besser: Grammatisch-historische Auslegung der Bergpredigt u. s. w. Zu dieser Bezeichnung paßt alles vortrefflich, was in dem Buche gesagt worden ist. Je mehr sich der Erklärer unserer heil. Urkunden seine jedesmalige Aufgabe als eine geschichtliche vergegenwärtigt und streng fest hält, desto sicherer wird er auch zu bestimmen vermögen, wo und in welchem Fall er es mehr und vorherrschend mit der biblischen Philologie, dann wieder mit der christl. Theologie u. s. w. zu thun hat. Rec. hat sich in der neuesten Zeit nicht selten über manche Auslegung biblischer Stellen gewundert, die gar nicht Statt finden kann, wenn man über das eigentliche Gebiet einer grammatisch-historischen Interpretation mit sich einig geworden ist. Bekannt genug ist es, wie ein tieferes Eindringen in den biblischen Sprachgebrauch sich genöthigt gesehen hat, manche verrostete dogmatische Erklärung früherer Zeiten aufzugeben. Aber bei weitem weniger bekannt scheint es zu seyn, wie man gerade von dem Standpuncte der biblischen Philologie aus gezwungen wird, Protest gegen manche Erklärungen einzulegen, die sich allenfalls halten möchten, ohne der christlichen Dogmatik einen besondern Anstoß zu geben, also ohne den ächten Glauben eines Christen zu verletzen. Die Schriften zweier hochgefeierten Männer — wir meinen Neander und Olshausen — bieten mehrmals Beispiele dar, wie sonst gutgemeinte Deutungen einer Stelle oder eines Factums in der Bibel aus Gründen, welche lediglich in dem Sprachgebrauche der heil. Schrift liegen, zurückgewiesen werden müssen. Wir berufen uns mit Recht auf den alleinigen Sprachgebrauch der heil. Schrift, zum Zeugnisse, daß man sehr leicht in einen neuen Fehler falle, — und auch diesen hat Hr. Th. noch nicht genug vermieden — wenn

man entweder zu freigebig mit Citaten aus sogenannten Profanscribenten umgeht, oder die specielle Bedeutung dieses oder jenes Wortes aus einer einzigen Stelle eines griechischen Classikers erhärten will. Hier sind neuere Commentare noch lange nicht von allem Ballast gereinigt worden, der sich in vielen ältern bis zum Ueberdruß angehäuft hat. Doch genug hiervon!

Der Titel unseres Buchs lautet: nach Matthäus. Auch dieß darf nicht zu sehr gedrückt werden, da Hr. Th. nicht bloß die Parallelen bei Lukas berücksichtigt, sondern auch letzteren einigemal angeklagt und unter Matthäus herabgesetzt hat. Aus naheliegenden Gründen möchten wir uns gern des Lukas annehmen, allein wir sehen, daß die Sache nicht in gewünschter Kürze abgethan werden kann. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß durch die Aeußerungen von Th. das Gebiet des Christlichen nicht verletzt wird. Wir wollen darum nur den Gegenstand dem Hrn. Vf. zu einer nochmaligen scharfen Prüfung empfehlen. So würde Rec. nie darauf etwas geben, daß, weil sich bei Matthäus alles so gut aneinander reihe, wir auch hier etwas Reinursprüngliches besäßen. Wir meinen im Gegentheile, läßt sich erst nachweisen, daß in dem gegenwärtigen Matthäus manches zerstreut Gelegene gleich zusammengezogen worden sey, dann verlangte es auch die Natur einer solchen Zusammenziehung, daß man überall den Zusammenhang aufs bestimmteste berücksichtigen mußte.

Wir lesen weiter: Ein Beitrag zur Begründung einer rein biblischen Glaubens- und Sittenlehre. Wie dieses gemeint ist, darüber belehrt insonderheit die Vorrede, wo es unter andern heißt: „Aus einer solchen Weise der Erkl. der Schrift, wo man jeden Punct der Peripherie aus der ganzen Peripherie und dem Centrum zugleich zu erklären sucht, geht denn auch die Grundlage einer bibl. u. s. w. Die Begriffe: Reich Gottes, Sohn Gottes, Ehe, Feindesliebe, Gott sehen, Gott der Vater der Menschen u. s. w.

haben hier ihre vollständige Erörterung erhalten, weshalb denn auch diese Schrift nicht bloß Exegeten, sondern auch Dogmatikern und Ethikern bestimmt ist." Streng genommen kann freilich auch hier nicht von einer Glaubens- und Sittenlehre, sondern nur von einzelnen Theilen derselben die Rede seyn, denn der Vf. sagt selbst, daß die Versöhnungslehre nicht in der Bergpredigt vorkomme. Dann vermissen wir doch auch bei allem Reichthume der Entwickelung hier und da ein tieferes Eingehen in einzelne Stellen. Was konnte nicht 5, 20 über den Begriff Pharisäer vom bibl. Standpuncte aus gesagt werden, was für die Moral des N. T. gar nicht gleichgültig ist? Etwas Aehnliches gilt von den falschen Propheten, deren Christus 7, 15 ff. gedenket, besonders von den am Schlusse dieser Perikope erwähnten falschen Wunderthätern.

Bei unserer ferneren Beurtheilung begnügen wir uns, das Ganze unter zwei Hauptpuncte zu fassen, indem wir zuerst die Auslegung wichtiger Stellen prüfen, zweitens auf die Glaubens- und Sittenlehre Rücksicht nehmen.

Bei der ersten Frage: Was ist für die Auslegung geschehen? — muß die noch allgemeinere obenan gestellt werden: Wie hat Hr. Th. die Bergpredigt überhaupt angesehen? Hier hat sich Gelegenheit zu manchen Untersuchungen dargeboten. Wenn die Identität beider Reden bei Matth. und Luk. angenommen wird, so hätte wenigstens zugegeben werden sollen, daß eine große Anzahl von Aussprüchen von der Art ist, daß sie sich gar wohl zu öftern Anführungen eigneten. Nach S. 11 ff. scheint nun auch Hr. Tholuck geneigt, die Wiederholung verschiedener Gnomen zuzugeben; allein hier möchten wir ihn fragen, wo bleibt die Grenzlinie, und wie kann unter solchen Umständen von der oben erwähnten Identität der beiden Evangelisten gesprochen werden? Uebrigens müssen wir hier den Leser bitten, zu bedenken, ob es wohl gerathen seyn möchte, den Matthäus so sehr auf Kosten des

Lukas zu erheben. Es ist bekannt, wie einige neuere Vertheidiger der Aechtheit des vierten Evangel. in ihrer Vorliebe für das letztere nicht selten zu weit gegangen und gegen die 3 erstern ungerecht geworden sind. Fast will es uns scheinen, als ob auch unser Vf. nicht am besten daran sey, wenn es sich darum handele, als Apologet für Lukas aufzutreten. Wie nun, wenn er in solchen Anführungen aus de Wette und Schleiermacher — zum Nachtheile des Lukas — immer weiter gehen wollte? Wir fürchten, daß auf solche Weise rationalistischen Gegnern ein zu leichtes Spiel bereitet werde, als welche ohnehin sehr gern Consequenzen zu ziehen pflegen, und hier auch ohne weiteres wirklich ziehen werden.

Wenden wir uns nun zur Auslegung einzelner Stellen, so geben uns gleich die einleitenden Bemerkungen zum 5. Capitel Stoff zu einem Tadel, den wir leicht öfter wiederholen könnten. Wir meinen die Weitschichtigkeit und Breite des ganzen Werks. Diese Bemerkungen, welche den Berg und seine Lage betreffen, nehmen beinahe 8 Seiten ein, wo natürlich einzelne ganze Stellen aus andern Schriftstellern mitgetheilt werden. Das Mundaufthun (V. 2) wird emphatisch genommen, wobei wir uns aber nicht auf die zur Erweisung einer solchen Bedeutung angeführten Gründe berufen möchten. Die Geistlicharmen V. 3 vereinigt Hr. Th. mit den bloßen Armen des Lukas, fast ganz so, wie es Rec. in seinem Commentare zum Lukas gethan hat. Bei Entwickelung des Begriffs Himmelreich halten wir uns nicht auf, sondern dürfen gleich auf andere Schriften des Vf., z. B. Commentar zu Joh. verweisen. Den 16. Vs. finden wir im Verhältnisse zu andern Stellen auffallend kurz erläutert, was kaum zu rechtfertigen ist. Bei V. 17 ist zwar Röm. 13, 8, nicht aber 13, 11 angeführt; auch hätte der Zusammenhang mit den vorangegangenen Makarismen recht gut hervorgehoben werden können.

Daß τοῖς ἀρχαίοις V. 21 als Dativ zu nehmen sey, dafür sind genügende Gründe beigebracht worden, und darum war es nicht nöthig, Alles anzuführen, was für die sogenannte ablativische Auffassung spricht. Wenn es S. 162 zu V. 21 unter andern heißt: Schon nach dieser Erörterung der Phrasen ergibt sich uns also, daß Christus es allerdings nicht bloß mit dem A. T., sondern mit der alttestam. Lehre in der Gestalt, welche ihr der Pharisäismus gab, zu thun hat — so können wir dieß nicht unterschreiben, denn wir wissen ja gleich aus der Bergpredigt selbst, wie der Herr mehrmals altteſt. Stellen buchstäblich angeführt, und dann, ihnen gegenüber, seine Erklärung, welche eben die rechte Erfüllung ist, gegeben hat. Hrn. Th. Ansicht, von Christo würden die altteſt. Gebote mit den Entstellungen, welche sie unter den Händen der Pharisäer u. s. w. erfahren, angeführt, läßt sich nur auf gewisse Theile, nicht aber auf die ganze Bergpredigt ohne Ausnahme beziehen.

Was von S. 163 als Kanon für die richtige Auslegung der folgenden Aussprüche aufgestellt wird, verdient im Allgemeinen Billigung, nur würden wir den ersten Grundsatz etwas anders fassen. Er lautet: daß wir die Aussprüche Christi als Angaben des geistigen Sinnes der Gebote des A. T. zu betrachten haben. Dieser Satz ist nicht durchzuführen, denn mehrere Gebote sollten ja unter der altteſt. Oekonomie keinen geistigen Sinn haben, sondern recht eigentlich nur dem Buchstaben nach erfüllt werden.

Auch die Art, wie Hr. Th. bei dieser Gelegenheit über die Auslegung der Quäker, die er eine höchst achtungswerthe christl. Partei nennt, urtheilt, scheint uns einer Berichtigung zu bedürfen. Soviel Rec. nämlich einsieht, ist es nicht ihr Bestreben, Aussprüche Christi in der Bergpredigt buchstäblich zu befolgen, was ganz eigene Grundsätze bei ihnen hervorgerufen hat, sondern ihre einmal angenommenen Grundsätze — die Hauptprincipien ihres Glau-

bens — waren es vielmehr, vermöge deren sie sich gedrungen fühlten, manchen Ausspruch Jesu ganz wörtlich zu nehmen, manches Andere dagegen, was wir im Christenthume buchstäblich gelten lassen, mehr in einem geistigen Sinne zu nehmen. Wir möchten es demnach mehr als Grundsatz aufstellen, daß die einzelne Partei ihren Glauben bereits mitbringe und diesem gemäß die Bibel zu verstehen suche. Die Wechselwirkung darf freilich auch hier nicht ausgeschlossen werden, indem manche Bibelstellen wieder zur Ausbildung besonderer Glaubenssätze bei einzelnen Parteien beitragen.

Warum ἀδελφός V. 22 bloß im allgemeinen, und nicht im tiefern christl. Sinne, stehen soll, weil der Erlöser zu Unwiedergebornen spreche, will uns nicht recht einleuchten, und scheint auch den Zusammenhang gegen sich zu haben. Wir bitten auch hier den verehrten Vf. um eine erneuerte Prüfung des Vorgetragenen.

Mit dem pauciora debent exponi per plura S. 251 möchte Hr. Th. nicht gut auskommen, um das in den Parallelstellen weggelassene παρεκτὸς λόγου πορν. damit zu rechtfertigen. Uns sind immer zwei Bedenken aufgestoßen, die sich durch einen Kanon, wie der eben aufgestellte war, nicht heben lassen. Wie ist es möglich, daß Markus, der 10, 12 einen ganz eigenthümlichen Zusatz liefert, jene Einschränkung, die Jesus nach Matthäus gelten läßt — es sey denn um der Hurerei willen — sollte übersehen haben? Hierzu kommt nun die Auctorität des Paulus, der nach 1 Kor. 7, 10 ebenfalls bei dem Texte des Markus stehen geblieben ist. Rec. glaubt, — was er aber hier nicht auszuführen vermag — die Sache mache eine Ausgleichung möglich, wo man ganz und gar nicht nöthig hat, den Katholiken in die Hände zu arbeiten. Wir wollten nur den Hr. Vf. darauf aufmerksam machen, wie er gewiß manche Stellen seines Buchs gleich ändern müßte, wenn jeder kürzere Ausspruch sofort durch einen ähnlichen längern er-

gänzt werden könnte. Wir schließen hier den ersten Theil unserer Kritik, die eigentliche Auslegung betreffend, und deuten nur noch auf einzelne Stellen hin, die uns vorzüglich gelungen zu seyn scheinen, auf jeden Fall sehr anregend für andere genannt werden müssen. Dahin gehören S. 170 über ὀργίζεσθαι, über ῥακά 174, über den A-Laut des Aramäischen 175. 176. Auch die Lesart εἰκῇ wird sehr gut vertheidigt. Zu Kap. 5, 43. 44 S. 327 ff., dann die gelehrte Untersuchung 6, 1. 2. Auch dürfen wir es nicht unterlassen, auf die gründliche Polemik gegen Tittmann S. 193 zu verweisen. Aehnliche Mängel in der Synon. dieses berühmten Gelehrten hat auch neuerlichst Reiche, Comment. z. Br. an die Röm. aufgedeckt. Ueber βρῶσις = Fraß S. 454 ff.

Wir gehen zur Prüfung dessen über, was in dem vorliegenden Comm. für die christl. Glaubens- und Sittenlehre geschehen ist. Was dem Hrn. Vf. auch anderwärts gelungen ist, das gelingt ihm wieder in einem hohen Grade in dem vor uns liegenden Werke, zu dessen letzten Vorzügen es in der That nicht gehört, wenn allen nachtheiligen Einflüssen von Seiten der Dogmatik gewehrt worden ist. Von der Bergpredigt selbst heißt es S. 37, sie sey eine Darstellung des christl. Sittengesetzes nach seinen allgemeinen Umrissen, und dieß wird ihre dogmatische Bedeutung genannt. Etwas Erhebliches dürfte sich gegen diese Ansicht nicht aufstellen lassen, wenn auch vielleicht etwas im Ausdrucke geändert werden könnte. Wir greifen jetzt einen Hauptpunct heraus, und zwar die Erläut. von 5, 18, wo der Vf. unter andern sagt: „Das Gesetz ist seinem ethischen und seinem rituellen Inhalte nach ein unerfülltes, seinem ethischen Inhalte nach, so lange es nicht vollkommen in die Gesinnung der Menschheit übergegangen ist, wie eben dieß von der messianischen Weissagung (Jer. 31, 32—34) ausgesagt wird; seinem rituellen Theile nach, so lange als das, was die äußere hebr. Theokratie darstellte, noch nicht

geistiger Weise in der Gemeinde Christi verwirklicht ist." Von solchen Grundsätzen, wie die hier ausgesprochenen sind, ist natürlich ein Haupttheil von der dogmatischen Entwickelung der Bergpredigt abhängig. Wir sehen uns indeß genöthigt, gegen das über den rituellen Theil des Gesetzes Gesagte, so vielen Schein es auch immer für sich haben mag, zu protestiren. Am wenigsten können wir es uns in der hier vorgetragenen Form gefallen lassen, wo es mit dem Ethischen völlig parallelisirt, und so jeder Unterschied zwischen beiden Theilen des Gesetzes im Grunde genommen ganz aufgehoben wird. Nächstdem fragen wir, wie wohl Hr. Th. seine Theorie mit derjenigen, welche der Apostel Paulus über das Gesetz aufstellt, zu vereinigen gedenke? Endlich erlauben wir uns die Bemerkung, wie Hr. Th. auf den nächsten Seiten nicht ganz consequent zu bleiben scheint, insonderheit S. 150, wo den Aposteln die Abschaffung z. B. des Ritualgesetzes erlaubt seyn soll u. s. w.

Was den ethischen Theil der Bergpredigt insbesondere anbelangt, so läßt sich auch hier von der schönen christl. Gesinnung des Vfs. schon nichts Geringes erwarten. Mit Vergnügen liest man: daß eine buchstäbl. Auslegung der Gesetze, oder vielmehr Erfüllung derselben, am ersten eine Uebertretung derselben werden kann. Die Polemik gegen Fritzsche S. 222 ist etwas stark, aber sonst richtig. Parteilichkeit kann man Hrn. Th. um so weniger vorwerfen, da z. B. Schriften des verewigten Stäudlin, vgl. 244, 245, eben so auf eine gebührende Art von ihm getadelt werden. Nicht wenig verdienen auch die feinen und neuen Bemerkungen zu 5, 28 empfohlen zu werden, vgl. auch S. 224. Wenn wir nun auch mit den Bemerkungen über die Ehe gern übereinstimmen, so sehen wir uns doch genöthigt, andern Aeußerungen, welche zu 5, 31, 32 beigebracht werden, zu widersprechen.

Ohnfehlbar würde die ganze Darstellung eine andere

geworden seyn, wenn es dem Vf. zunächst gefallen hätte, auch auf die Polygamie, wie sie im A. T. vorkommt, gehörig einzugehen. Wir wissen recht gut, wie die Sache von unsern meisten Moralisten angesehen wird, welche Ansicht aber kaum mit dem göttl. Ansehen des A. T. bestehen möchte. Der Ausleger der Bergpredigt muß hier durchaus das Verhältniß der vorchristl. Offenbarung zur christl. ins Licht setzen, und darf die Sache nicht umgehen, wie sie von Hr. Th. umgangen worden ist. Freilich eine schwere Aufgabe, deren Lösung aber doch nicht unmöglich, dann auch für die richtige Beurtheilung anderweitiger Verhältnisse sehr wichtig seyn dürfte. Wir erinnern an Salomo, welcher sich das göttl. Mißfallen nicht durch die Vielweiberei zugezogen hat, sondern dadurch, daß er in seiner letzten Zeit ausländische Frauen an seinen Hof zog, und diesen zu Gefallen die Abgötterei begünstigte. Wie soll nun die Sache angesehen werden? Eine durch alle Stufen der göttl. Offenbarung hindurchgehende absolute Nothwendigkeit der Monogamie läßt sich so wenig behaupten, als vertheidigen. Es muß demnach auch für die Ehe, wie für so viele andere äußerliche Institute, etwas Allgemeines in Anspruch genommen werden. Wie nun z. B. die fleischliche Vermischung an sich keine Sünde ist, denn sonst müßte sie es auch in der Ehe seyn, sondern es erst da wird, wo bestimmte Gesetzgebungen vorhanden sind, so darf auch die Monogamie nirgends für etwas erklärt werden, was als absolut nothwendig für alle Zeiten erscheinet, am wenigsten da, wo die Offenbarung noch nicht ihren Endpunct erreicht hat. Wir wünschen sehr, daß dieser Gegenstand einmal nach allen Seiten hin besprochen und dann das christl. Institut der Ehe, wie es da ist, völlig gerechtfertigt werde. Anstößig wird man unsere Ansicht so wenig finden, als der Apostel Paulus an Abraham's ehel. Verhältnissen, vgl. Gal. 4., Anstoß genommen hat. Man wundert sich nicht selten über Aeußerungen, wie sie z. B. Luther hier

und da über die Ehe gethan hat; allein sie lagen ihm sehr nahe, wenn ihm die Beispiele aus dem A. T. einfielen, nur war es ihm in seiner damaligen Lage nicht möglich, den ganzen Gegenstand einer wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen.

Unmöglich können wir auch die Behauptung unterschreiben, daß die Ehescheidung erst durch Wiederverheirathung vollendet werde. Dieß liegt nicht in den ausdrücklichen Worten Jesu, und wir sehen auch sonst nicht, was dadurch gewonnen werden soll.

Ueberhaupt müssen wir offen gestehen, daß der Vf. zu keinem bestimmten Resultat über Ehescheidungen gekommen ist. Ganz eigene Aeußerungen S. 258, 260. Besonders auf dieser letztern Seite werden alle sichern Regeln wieder aufgehoben, indem es sich fast nur um eine subjectiv gewissenhafte Ueberzeugung handelt. Wenn es aber Beherzigung verdient, was S. 273, 274 über die Ehescheidungen unserer Zeit gesagt wird, so möchten wir doch mit S. 258 nicht übereinstimmen, wo die eiserne Strenge der Vorzeit der Schlaffheit unserer Tage unbedingt vorgezogen wird. Man übersehe doch niemals die große Inconsequenz unserer Vorfahren, welche, wenn sie das eine Laster mit dem Leben bestraften, ein anderes, welches vor Gott auf derselben Linie der Strafbarkeit stand, so gut wie gar nicht bemerkten. Und wer wurde denn in jenen frühern Zeiten um des Ehebruchs willen so hart bestraft? Doch wohl nicht Fürsten, Könige und andere Große, von denen er am häufigsten begangen ward? Zur Ehre unserer Zeit müssen wir es gestehen, daß Ueppigkeit und Ausschweifung an den meisten Höfen sehr vermindert und einem edleren Sinne gewichen sind. Es konnte nicht fehlen, daß die Aussprüche des Herrn über den Eid, V. 35 — 37, eine besondere Erörterung erhalten mußten. Der Hr. Vf. erklärt, daß die neuerlich von Olshausen und Stirk vorgetragene Ansicht sonst auch die seinige gewesen sey, es jetzt aber

nicht mehr sey. Wir müssen nun geradezu sagen, daß wir die im Comment. vorgetragene Auffassungsweise mit dem eigentlichen Sinne der Worte Christi nicht zu vereinigen vermögen. Daher mag es auch gekommen seyn, daß wir den Kernausspruch V. 37 mehr umgangen, als erklärt, finden. Rec. versucht Einiges anzugeben, wodurch in die Behandlung der Lehre vom Eide so viel Verwirrung gekommen ist. Ohne Bedenken stellt man das Dilemna hin, Christus hat entweder bloß das sündliche Schwören im gemeinen Leben, oder aber alles Schwören ohne Ausnahme verboten. Wie wenig er aber das Erstere gethan haben kann, ergibt sich schon daraus, daß in seinem diesfallsigen Ausspruch über den Eid gar nicht, wie es sonst in der ganzen Bergpredigt der Fall ist, ein Gegensatz zu dem: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — entstehen würde. Wo soll denn dießmal die eigentliche Erfüllung des Gesetzes herkommen, wenn er im Grunde genommen nur etwas verbietet, was längst untersagt worden war? Welche unrichtige Voraussetzung ist es weiter, anzunehmen, als ob das Schwören = Betheuern im gemeinen Leben an sich schon Sünde seyn müsse? Dieses kann gerade der Ausfluß eines tieffühlenden Herzens seyn, wie solches die in den Briefen eines Paulus vorkommenden unaufgeforderten Betheuerungen beweisen. Christus muß demnach das Schwören schlechthin verboten haben. Und da liegen die Gründe ganz nahe. Der Schwur ist eine äußerliche heil. Handlung, welche nicht ohne eine bestimmte äußerliche Formel gedacht werden kann. Wie sehr aber eine Formel dieser Art theils dem ganzen Geiste unserer Bergpredigt, theils dem Evangelium überhaupt entgegen ist, darf wohl als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden. Die Verwirklichung einer solchen Herrschaft des göttl. Geistes ist nirgends denkbar, ohne das Schwören immer unnützer und zuletzt ganz entbehrlich zu machen. Diese Ideen reihen sich ganz einfach aneinander, und darum überheben wir uns

hier jeder weitern Erörterung des Gegenstandes, welchen wir ebenfalls dem trefflichen Vf. zu einer nochmaligen Durchforschung empfehlen.

Da das Gebet mit zur Moral gehört, so wollen wir noch Einiges über die Erläuterung des V. U. hinzufügen. Die Note S. 394 scheint fast zu behaupten, als ob Luther auch in seiner Bibelübersetzung, wie sonst, Vater Unser geschrieben habe, was indeß weder bei Matth. noch in der Stelle bei Lukas der Fall ist. Sonst auch hier des Trefflichen sehr viel — über die Quellen S. 383, 384, die schöne Aeußerung S. 388. — Seine volle Bedeutung erhält dieses Gebet erst im Munde eines wiedergebornen Christen.

Bei der vierten Bitte scheint auf das Unser zu wenig Gewicht gelegt zu seyn, auch vermissen wir etwas über den Zusammenhang dieser Bitte mit den drei erstern. Auch in Ansehung der fünften ist das Verhältniß unsers Vergebens zum göttlichen nicht in der dogmatischen Schärfe hervorgehoben, wiewohl manches Gute gesagt wird. Die Entwickelung der sechsten will auch noch nicht vollkommen genügen. Warum sind nicht unter andern auch die herrlichen Worte berücksichtigt worden: Es muß ja Aergerniß kommen ꝛc. Daß sieben Bitten sind, wird gut erläutert, doch konnte auch hier noch mehr auf die drei ersten zurückgegangen werden. Die Doxologie soll unächt, aber dem Geiste des Herrn angemessen seyn. Bei ἐπιούσιος ist nicht einmal die bekannte gründliche Abhandlung im theol. Anzeiger erwähnt worden. In eben diesem Anzeiger scheint uns auch der eigentliche Sinn der 5. Bitte, ganz neuerlich, noch schärfer, als in dem vorliegenden Comment., bestimmt worden zu seyn.

Wir begnügen uns, noch einen Tadel hinzuzufügen, welcher den Schluß der Bergpredigt insofern betrifft, daß dieser, wider die sonstige Gewohnheit des Vf., in der That nur sehr dürftig bedacht worden ist. Man erinnere sich, wie unter andern Krummacher — über den Geist und die

Form u. s. w. — auf die wirklich vollendete Darstellung des Lukas aufmerksam gemacht hat.

Beigegeben findet man eine Paraphrase, die wir allenfalls auch missen könnten; dagegen halten wir es für Schuldigkeit, für das schätzbare Register — es sind eigentlich zwei — unsern freundlichen Dank auszusprechen.

M. Stein in Niemegk.

Uebersichten.

Uebersicht

der

theologischen Litteratur in den drei scandinavischen Reichen in den Jahren 1830—1833.

Geschrieben im Februar 1834.

Dänemark.

Bibelstudium.

Das gelobte Land zur Zeit des Herrn a) von Lic. Brammer, Prediger und Seminarienvorsteher (1832). Eine statistisch-geographische Beschreibung Palästinas, für gebildete, aber ungelehrte Leser, ist hier mit sorgfältiger Benutzung des früher Vorhandenen und mit geschickter Auswahl gegeben; auch empfiehlt sich die Ausführung durch lebendig durchgeführte Schilderungen der physischen wie der bürgerlichen Verhältnisse, wie sie überhaupt von einer geistigen und stylistischen Eigenthümlichkeit zeugt, deren Vorzüge jedoch oft durch eine gezierte und künstlich geschraubte Schreibart getrübt werden.

a) Die Büchertitel sind nur deutsch gegeben, weil doch am fremden Druckorte entstellenden Druckfehlern nicht würde vorgebeugt werden können.

Historia populi Iudaici biblica usque ad occupationem Palaestinae, ad relationes peregrinas examinata et digesta (1832). Der Verfaſſer, Lic. Engelsloft (jetzt außerord. Prof. der Theol. an der Kopenhagner Univerſität) hat ſich eine Aufgabe geſtellt, die ohne umfaſſende Quellenſtudien und gründliche Kritik nicht zu löſen war, hat ſie aber in jeder Hinſicht auf eine Weiſe gelöſt, die ſeiner Arbeit wiſſenſchaftlichen Werth und Anſprüche auf die Aufmerkſamkeit der Gelehrten gibt. Es werden hier die wichtigſten Momente der älteſten Geſchichte der Hebräer der Reihe nach durchgegangen und ſorgfältig verglichen mit den Berichten oder Andeutungen, die ſich vorzüglich in der babyloniſchen und der ägyptiſchen Geſchichte (bei Beroſus und Manetho) auffinden laſſen, mit Zuziehung der Griechen und der verſchiedenen bei Euſebius und Joſephus erhaltenen Fragmente. Durch dieſen ſcharfſinnig durchgeführten Parallelismus iſt ſowohl eine ſchärfere Ausmittelung der geſchichtlichen Thatſachen, als eine genauere Feſtſtellung der chronologiſchen Momente öfters gelungen.

Fragmentum libri nominum Hebraicorum antiquissimum ex codice Parisiensi, akademiſches Programm (1833) von Prof. Dr. Hohlenberg. In einer lehrreichen Einleitung wird von der Sorgfalt gehandelt, mit welcher ſowohl bei Philo als bei den Kirchenvätern (Origenes, Hieronymus, Auguſtinus) Deutungen von den nomina propria des A. T. gegeben worden ſind, von dem Zuſammenhange dieſer Bemühungen mit der allegoriſchen Auslegung, von der verſchiedenen Geſtalt, worin jene Deutungen zu uns gelangt ſind: gewöhnlich als Marginal-Gloſſen in den bibl. Handſchriften, mitunter auch als beſondere Onomaſtica, in denen bald die alphabetiſche, bald eine gewiſſe Real-Ordnung befolgt wird. Fragmente ſolcher Lexica ſind bekanntlich in der Martianäiſchen Ausgabe des Hieronymus mitgetheilt, aber aus einer

sehr jungen Handschrift (aus dem 16ten Jahrh.). Das hier von dem Prof. H. herausgegebene Onomasticon gehört hingegen einer Handschrift an, die Montfaucon in seiner Beschr. der Coislin. Bibl. in das 6te oder 7te Jahrh. hinaufsetzt, und ist, wie das älteste, so auch das vollständigste der bis jetzt bekannten. Eine Probe hatte schon Montfaucon mitgetheilt; hier wird die erste Abtheilung (von αλα bis ηφαϑ) vollständig geliefert, von einem gelehrten Commentare begleitet, indem der Verf. mit großem Fleiße bemüht ist, sowohl die den griechischen — oft verstümmelten — Wörtern entsprechenden hebräischen anzugeben, als nachzuweisen, aus welchen Wurzeln oder andern Quellen die Deutungen herzuleiten seyen.

Ueber Absicht, Bedeutung und Resultate der wissenschaftlichen Untersuchungen der Theologen über die Schriften des N. Tests. (1833), von M. Scharling, Lector an der Academie in Soröe (jetzt ord. Prof. d. Theol. an der Univ. in Kopenhagen). Eine Art von populärer Einleitung ins N. T., indem, auf zwölf Vorlesungen vertheilt, eine beurtheilende Zusammenstellung der wichtigsten hieher gehörigen historisch-kritischen Untersuchungen gegeben wird. Der Verf. hat bei dieser Arbeit die lobenswerthe Absicht gehabt, gebildete Leser, die sich für Christenthum und Kirche interessiren, in den Stand zu setzen, über Geist und Form jener wissenschaftlichen Bemühungen ein richtiges Urtheil zu fällen, und somit auf die sicherste Weise Denjenigen entgegen zu treten, die dahin arbeiten, die biblische Kritik, als Erzeugniß und Werkzeug des Unglaubens, bei dem Volke zu verdächtigen. Die Arbeit ist mit sorgfältigem Fleiße ausgeführt, und gewährt eine klare und leicht faßliche Uebersicht; indessen möchte sie, bei den öfters ins Einzelne gehenden Untersuchungen, nicht sowohl (nach der Absicht des Verf.) für nicht-theologische Leser, als für Prediger und jüngere Theologen geeignet seyn. — Derselbe

Verf. hat (in Möllers Zeitſchr. f. Kirche und Theol., 2r B.) „Beiträge zur Beſtimmung der Abfaſſungszeit für die Briefe Pauli an die Römer und die Korinther" gegeben: eine Widerlegung der Köhler'ſchen Hypotheſen und im Ganzen Beſtätigung der Annahmen von Hug und de Wette: Br. an die Römer: J. 58 oder 59, 1 Kor.: Frühjahr 58, 2 Kor.: Sommer 58.

De authentia pastoralium quae vocantur Pauli Ap. epistolarum, ac praesertim de tempore quo scriptae sunt, akadem. Programm 1831 von dem Prof. d. Theol. (jetzt Biſchof zu Aalburg) N. Fogtmann. Die, nach den neuern gründlichen Unterſuchungen gewöhnlich aufgegebene, Meinung iſt hier wiederum aufgenommen, nach welcher die in der Apoſtelgeſchichte erwähnte Gefangenſchaft Pauli mit dem Tode deſſelben geendet haben ſoll, mithin ſämmtliche Paſtoralbriefe in den Zeitraum, von dem Lukas berichtet hat, verlegt werden; indem der Verf. die Zweifel über die Aechtheit dieſer Briefe zum Theil daraus herleitet, daß die Vertheidiger derſelben, um den chronologiſchen Schwierigkeiten auszuweichen, zu der willkürlichen Annahme einer neuen, jenſeits der römiſchen Gefangenſchaft gelegenen, Epoche des Lebens Pauli die Zuflucht genommen. Dieſe Darſtellung der Sache aber trifft das Wahre nicht. Nicht um jenen Schwierigkeiten auszuweichen, hat man die Befreiung Pauli und eine zweite Gefangenſchaft erſonnen; ſondern weil eine uralte Tradition dieſe Thatſachen beglaubigte, auch dieſe ſich bei wiederholter Prüfung der geſchichtlichen Zeugniſſe bewährte, hat man dieſe zur Löſung der Schwierigkeiten benutzt. Der Verſuch des Verf. jene Zeugniſſe zu entkräften (das τέρμα τῆς δύσεως bei Clemens Rom. ſolle Italien ſeyn) kann nicht als gelungen angeſehen werden; den Verſuch aber einer Löſung jener Schwierigkeiten, ohne dieſe Annahme zu Hülfe zu nehmen, iſt der Verf. ſchuldig geblieben.

Apocalypsis Iohanni Apostolo vindicata von

Lic. Kolthoff 1833. Ein audiatur et altera pars, gegen Ewald und Lücke gerichtet, wodurch eine genauere Revision besonders der philologischen Einwürfe gegen die Authentie der Apok. in manchen Einzelheiten wird nothwendig gemacht werden. Wenn übrigens dem Verf. die gemachten Einwürfe sämmtlich als nichtsbedeutend erscheinen und die Frage über die Aechtheit des angefochtenen Buches ein für allemal zu Gunsten desselben abgemacht, so wird der Sachverständige sich schwerlich überzeugen können, daß der Verf. bei seiner Untersuchung mit der erforderlichen Unbefangenheit zu Werke gegangen sey. Gegen die höhere Kritik ist der Verf. überhaupt sehr ungünstig gestimmt, — und daher mag es wohl kommen, daß er, die historischen Zeugnisse schon als völlig entscheidend ansehend, auf eine (gewiß sehr nöthige) schärfere Prüfung des dogmatischen Gehaltes der Apok. nicht eingegangen ist. Diese Stimmung ruhet aber nur auf einem Verkennen des Wesens dieser Kritik, die ihrer Natur nach mit handgreiflichen Beweisen ihre Sache nicht führen kann; wenn es z. B. den kritischen Gegnern der Apok. zur Last gelegt wird, daß sie nirgends mit Bestimmtheit angegeben haben, wie groß der Unterschied der Sprache in verschiedenen Schriften seyn dürfe, ohne daß die Identität des Verfassers geläugnet werden müsse, auch behauptet, daß sie den Standpunct der wissenschaftlichen Forschung verrückt haben, indem sie sich zuletzt auf ein unmittelbares Gefühl, einen innern Tact beriefen. Auch hat der Verf. die Kritik selbst von einem leichtfertigen Gebrauche derselben so wenig geschieden, und die Nothwendigkeit einer freien Handhabung derselben zum wahren Gedeihen der christl. Kirche so wenig im Auge behalten, daß er, von dem Grundsatze eines in der Kirche unabänderlich festgestellten Kanons ausgehend, jede kritische Untersuchung, die zu einem der Authentie dieses oder jenes kanonischen Buches ungünstigen Resultate führt, als der Wahrheit und der Frömmigkeit widerstre-

bend und als, nach den Grundgeſetzen der Kirche, verwerflich erklärt.

Als Probe einer Ueberſetzung der hiſtoriſchen Bücher des A. Teſts. hat der Stiftpropſt Froſt in Rib eine Ueberſetzung des fünften Buches Moſ. (1833) herausgegeben mit einigen erläuternden Anmerkungen, die jedoch zu mehreren Ausſtellungen Veranlaſſung gegeben. Der Biſchof in Laaland, Dr. N. Möller hat ſeine Ueberſetzung der prophetiſchen Bücher durch einen zweiten Band (1830) beendigt, und durch dieſe im Ganzen ſehr gelungene Arbeit ſich neue Verdienſte um die bibliſche Litteratur erworben, und ein verſtändiges und erbauliches Bibelleſen auf die rechte Art gefördert. Auch dieſer Ueberſetzung ſind Anmerkungen beigefügt, denen größtentheils, der Auswahl wie der Form nach, das Lob der Zweckmäßigkeit gebührt.

Von demſelben Verfaſſer iſt auch zur Ueberſetzung des N. Teſts. ein verdienſtlicher Beitrag gegeben: „Sämmtliche Briefe der Apoſtel, überſetzt und mit den nöthigſten Anmerkungen verſehen" (1831). Die Ueberſetzung iſt, wie die ältern von Baſtholm und Guldberg, freier gehalten, indem das Verſtehen der dunkleren Stellen durch kurze Zuſätze und Erläuterungen, die in den Text eingeſchoben, durch den Druck aber von demſelben unterſchieden ſind, erleichtert wird. Ueber das zu Wenig und zu Viel darf einmal bei Arbeiten dieſer Art im Einzelnen ein zuſammenſtimmendes Urtheil nicht erwartet werden, und ſo wird auch hier bald ein unnöthiges Abweichen von der alterthümlichen Sprachweiſe gemißbilligt, bald ein freieres Verfahren vermißt werden können. Nach der Ueberzeugung des Ref. iſt die Paraphraſe geeigneter, jene Schwierigkeiten zu vermeiden und die Bedürfniſſe ungelehrter Bibelleſer zu befriedigen, als eine ſogenannte freiere Ueberſetzung, die ſich weder dem Buchſtaben anſchließen will, noch ſich von demſelben losmachen darf. Auf jeden

Fall aber ist es eine wichtige Aufgabe, die verschiedenen Gesichtspuncte festzuhalten, aus welchen die h. Schrift als Norm der Lehre und als Erbauungsbuch betrachtet werden muß, und die Bearbeitung derselben zum kirchlichen und zum häuslichen Gebrauche zu unterscheiden. Versuche, diese Grenzlinie zu ziehen und praktisch darzustellen, haben auf dankbare Anerkennung gerechten Anspruch.

Cantici Deborae interpretatio (1833), v. Chr. Kalkas, Adj. an der gelehrten Schule in Odense. Die Auslegung zeugt von ausgezeichneten Kenntnissen der hebr. Sprache und von kritischer Benutzung der Hülfsmittel; neben den neuesten Auslegern sind auch die alten jüdischen Commentatoren, vorzüglich Kimchi und Aben-Esra sorgfältig zu Rathe gezogen. Eine historisch-kritische Einleitung — zur Geschichte der Auslegung des A. Ts. — ist vorausgeschickt.

Anmerkungen zu dem Briefe an die Galater (in Möllers N. theol. Bibl. 1831), vom kön. Confessionarius Dr. Mynster. Der Verf., der früher zu diesem Briefe die Einleitung herausgegeben hatte (auch in dessen kl. theol. Schriften übersetzt), fand sich durch Winers Commentar zur Mittheilung dieser Anmerkungen veranlaßt. Die Behandlung ist aphoristisch, indem der Verf. weder philologische Observationen noch Beurtheilung verschiedener Erklärungen geben wollte, sondern sich auf eine kurze Begründung derjenigen beschränken, die seinem Urtheile nach den Vorzug verdiente. Auch bei dieser Unvollständigkeit fehlt es an beherzigungswerthen Andeutungen und Winken nicht.

Exegetische Beiträge, vom Pastor, Mag. Möller (ibid.). Matth. 12, 39. 40: Bei Matth. sowohl als bei Luk. müsse σημεῖον Ἰωνᾶ auf die Auferstehung Jesu bezogen werden. Joh. 8, 46: ἁμαρτία müsse nicht durch „Sünde", sondern durch „Unwahrheit" (pravitas doctrinae, non morum) übersetzt werden. 1 Kor. 15, 29. 30: Der

Verf. erklärt ποιεῖν in der Bedeutung: ὑμνεῖν, ἀειδειν, προφητεύειν, und überſetzt den 29ten Vers: „Warum ſollten die, welche getauft werden, den Lobgeſang anſtimmen um der Todten willen (Chriſtus und die verſtorbenen Chriſten), wenn die Todten gar nicht auferſtehen?" Den 30ſten Vers interpungirt er: τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί κ. τ. λ., und überſetzt: „Und warum werden ſie getauft? und um ihretwillen warum ſetzen wir uns jede Stunde der Gefahr aus?"

Betrachtungen über die Bibel, vom Paſtor J. Hornſyld (1831). Eine Art von populärem Commentar über den Inhalt der heil. Bücher: das Buch athmet warmes religiöſes Gefühl, welches durch eine eigenthümliche Gabe zu lebhaften, mitunter treffenden Schilderungen von Charakteren und Lebensverhältniſſen unterſtützt wird; die daraus entſpringenden Vorzüge der Darſtellung geben zum Theil Entſchädigung für eine ermüdende Weitſchweifigkeit, die durch Mangel an reinerem Geſchmack und durch ſehr beſchränkte Anſichten auf dem Gebiete der Dogmatik noch beſchwerlicher wird.

Syſtematiſche Theologie.

Hier möge zuerſt die Einleitungsſchrift „Betrachtungen über das theologiſche Studium" von Prof. Dr. Clauſen (1833) erwähnt werden, — eigentlich Betrachtungen über die Freiheit, ohne welche die theol. Wiſſenſchaft nicht gedeihen, und über die Bedingungen, unter welchen jene Freiheit erſt hinreichend geſichert heißen könne. Der Verf. macht auf das Mißverhältniß aufmerkſam, wenn der Theologie neben andern Fächern der Wiſſenſchaft der Platz eingeräumt iſt, wenn zur Erreichung des gemeinſchaftlichen Zweckes, Erkenntniß der Wahrheit, ihr die gemeinſchaftlichen Mittel, freie Forſchung und freie Mittheilung zuerkannt werden, während auf der andern Seite die Vorſtellung als recipirt zu betrachten iſt, die

Grenzen der dem Theologen in der wirklichen Welt einzuräumenden Freiheit müssen nicht allein aus der Natur einer christlichen Theologie hergeleitet, sondern nach allerlei positiv traditionellen Einschränkungen und conventionellen Rücksichten bestimmt werden. Den Grund dieses Mißverhältnisses zwischen Theorie und Praxis sucht der Verf. in der Art und Weise, wie das Verhältniß zwischen Kirche und Staat nach der Reformation sey aufgefaßt und entwickelt worden: die Folge sey ein gewisser unkirchlicher Charakter, der — namentlich in den lutherisch-evangelischen Staaten — immer deutlicher hervorgetreten sey, und sich überall nachweisen lasse: in dem mißlungenen Verhältnisse, worein der Buchstabe der symb. Bücher zu der Glaubenslehre, der Buchstabe der liturgischen Vorschriften zu dem Cultus, der Einfluß der Juristen zu dem der Geistlichen und der Gemeinden auf die kirchlichen Angelegenheiten getreten ist. Der nach und nach wieder errungenen Freiheit fehle es noch immer an öffentlicher Anerkennung von Seiten des Staats, mithin an sicherem Gebrauche von Seiten der Theologen; diese mißliche Lage aber könne nicht ohne nachtheiligen Einfluß bleiben; denn so wie dem gewöhnlichen Systeme der nachsichtigen Duldung von Seiten der weltlichen Autoritäten ein Verkennen der Bestimmung der theol. Wissenschaft, ein Bezweifeln der glaubensreinigenden und glaubenstärkenden Kraft derselben zum Grunde liegt, so werde allerdings durch jenes System diese wohlthätige Kraft getrübt und gelähmt, indem die Theologen in Versuchung gerathen, die wissenschaftliche Reinheit, welche Aufrichtigkeit des Herzens und Offenheit der Sprache erheischt, den schwierigen Zeitverhältnissen aufzuopfern. — Angeknüpft sind noch mehrere Vorschläge zur Förderung eines freiern und gedeihlichern Studiums der Theologie auf der Universität und zur Abhaltung verschiedener diesem entgegenstehenden Mängel und Mißbräuche;

dieſe Vorſchläge ſind aber meiſtens auf die Verhältniſſe im Vaterlande des Verfs. berechnet.

Die Schrift des Confeſſionarius Dr. Mynſter: Ueber den Begriff der chriſtlichen Dogmatik (1831), darf hier nur der Vollſtändigkeit wegen genannt werden, da ſie, urſprünglich deutſch geſchrieben, gleichzeitig mit ihrem Erſcheinen in däniſcher Sprache den Leſern der theol. Studien und Kritiken bekannt ward.

Beweis, daß ſich die chriſtl. Kirche nicht auf das apoſtoliſche Symbolum, ſondern auf die heil. Schrift gründet, von J. Stochholm, Stiftspropſt in Aalburg (in Möllers N. theol. Bibl. 1832). Dieſe Abhandlung iſt gegen den Paſtor Grundtvig, namentlich gegen nachſtehende Grundſätze ſeines Syſtems gerichtet: 1) „Das mündliche Glaubensbekenntniß bei der Taufe iſt von aller Schrift unabhängig, und, als einſtimmiges Zeugniß der Gemeinde von ihrem Glauben, das gültigſte geſchichtliche Zeugniß von dem, was alle Chriſten vom erſten Anfang an geglaubt haben.“ 2) „Dieſes Glaubensbekenntniß, als Bedingung der Aufnahme in die chriſtliche Kirchengemeinſchaft, iſt die unabänderliche Glaubensregel, das Grundgeſetz der Kirche, welches, mit der Taufe unauflöslich verbunden, die einzige hinlängliche Scheidewand ſetzt zwiſchen der Kirche und der Welt, oder zwiſchen dem wahrhaft Chriſtlichen und dem, das nicht dieſes iſt.“ 3) „Das mündliche Wort bei den Sacramenten und insbeſondere das Glaubensbekenntniß iſt die Grundregel der Bibelauslegung, nach welcher ſich jeder Schriftgelehrte, der in der chriſtl. Kirche bleiben will, richten ſoll und muß.“ 4) „Die Bibel iſt weder urſprünglich die Glaubensregel in der chriſtl. Kirche geweſen, noch kann ſie es ihrer Beſchaffenheit zufolge ſeyn.“ Eben dieſe Sätze ſind, dem Weſentlichen nach, in den neueren Zeiten ſo oft wiederholt worden, eben ſo oft beleuchtet und berichtigt, und das ihnen etwa zum Grunde liegende Wahre ſo ſorgfältig

von dem Irrthümlichen geschieden, daß eine erneuerte Prüfung überflüssig scheinen könnte, zumal eine solche, die in wissenschaftlicher Umsicht und Schärfe keine Vergleichung mit den schon vorhandenen verträgt. Indessen mag auch dieser Beitrag ganz an Ort und Stelle gewesen seyn; es handelt sich hier, wie der Verf. bemerkt, um keinen besondern Lehrsatz, sondern um das Princip der evangelischen Kirche; und wenn ein talentvoller Schriftsteller dahin arbeitet, jene Paradoxen in den Gemeinden als die wahre Orthodoxie populär zu machen, muß das Gegengewicht ebenfalls in der Gabe der Popularität und in einer besonnenern Anwendung derselben gesucht werden.

„Sind die Apostel von der eigenen Lehre abgewichen" — und: „Widerstreiten sich wirklich die Apostel Paulus und Jacobus in der Lehre von der Rechtfertigung", zwei Abhandlungen vom Bischof Dr. R. Möller (in Möllers Zeitschr. f. Kirche u. Theol. 1831—33). In der letzten entscheidet sich der Verf. (zunächst gegen de Wette) für die Meinung: Jacobus habe allerdings auf die Lehrart Pauli Rücksicht genommen (die Gegengründe Neanders in seinen Gelegenheitsschriften werden kürzlich geprüft), sey aber durch die Erfahrung, wie jene Lehre von heuchlerischen Bekennern Christi gemißbraucht werde, veranlaßt worden, die praktische Seite der Rechtfertigung hervorzuheben, ohne dabei dem Kerne der pauliniſchen Lehre nahe zu treten. Die erste Abhandlung führt gegen die Behauptungen Böhmes in seiner Schrift: „Die Religion Jesu Christi", den Beweis der Conformität der Lehre Jesu und der Apostel in den Hauptstücken von der Messianität Jesu und seiner göttlichen Hoheit, so wie von dem versöhnenden Tode Christi. Der Verf. hat eine gute Sache vertheidigt, auch meistens mit guten Waffen; jedoch würden diese durch ruhigere Haltung des Apologeten und überhaupt durch genaueres Trennen des wissenschaftlichen und des erbauli-

chen Vortrages, an Kraft gewonnen haben; auch dürfte gerade eine unbefangene Darſtellung der Verſchiedenheiten in der Lehre Jeſu und der Apoſtel erforderlich ſeyn, damit nachher die höhere, jene Verſchiedenheiten in ſich aufnehmende, Einheit ins volle Licht hervortreten könne.

Betrachtungen über den Mißbrauch und den rechten Gebrauch ſymboliſcher Bücher, vom Prof. Dr. Clauſen (1831).

Ueber die Stellung des geiſtlichen Standes als chriſtlich-proteſtantiſchen Lehrſtandes in Dänemark, von Dr. N. Faber, Stiftsprobſt in Odenſe (1832).

Ueber ſymboliſche Bücher in der lutheriſchen Kirche, von W. Rothe, Lic. d. Theol. u. Prediger (1833).

Die drei Verfaſſer begegnen ſich, bei aller Verſchiedenheit ſowohl in der Behandlung im Ganzen als in der Ausführung einzelner Puncte, in den Hauptmomenten auf erfreuliche Weiſe: Der Symbolenzwang (die Anwendung ſymboliſcher Bücher nach ihren Einzelnheiten als abſolute Regel, gleichviel ob norma credendorum oder docendorum) widerſtreitet allen höheren Intereſſen der Kirche, indem dieſe ſich nicht Einheit des Bekenntniſſes, ſondern Einheit des Glaubens zum Ziele vorgeſetzt hat; dieſe kann aber nur von innen heraus ſich bilden; ſo wie jenes Syſtem des Zwanges mit den Grundſätzen der Reformation und den Aeußerungen der Kirche zu jeder Zeit, wo ſie ſich ſelbſt verſtanden hat, nicht weniger als mit den, allen proteſtantiſchen Ländern gemeinſchaftlichen Anſtalten für die freie wiſſenſchaftliche Bildung der angehenden Theologen in dem grellſten Widerſpruche ſteht. Als Zeugniſſe hingegen der chriſtlichen Wahrheit, als welche ſie zu allen Zeiten ihrem weſentlichen Inhalte nach werden anerkannt werden, dienen die ſymb. Bücher dazu, das Auge auf die bedeutungsvollen Hauptpuncte der evangeliſchen Gemeinſchaft hinzulenken, mithin zur Unterhaltung und

Stärkung des Geistes, auf welchem die wahre Einheit der Kirche beruht. Die rechte Deutung und Anwendung der symb. Bücher setzt aber Bildung und Kenntnisse voraus, die nur bei Geistlichen zu erwarten sind; und der häufige Mißbrauch derselben zur Beeinträchtigung der evangelischen Freiheit läßt sich daher ohne Schwierigkeit aus dem herkömmlichen Zustande der protestantischen Kirchenverfassung erklären.

Die symbolischen Bücher der dänischen Kirche, lateinisch und dänisch, nebst geschichtlichen Erläuterungen, von Mag. J. C. Lindberg (1830). Ein genauer Abdruck des gewöhnlichen Textes, wobei man aber bei dem apost. Symb. kritische Vergleichung der verschiedenen Recensionen vermißt, so wie bei dem nicäischen Symb. die Beifügung des griechischen Originals, und bei der augsb. Conf. jede nähere Auskunft über die Ausgabe, die zum Grunde gelegt worden ist. Die geschichtlichen Erläuterungen gehen besonders darauf aus, dem apost. Symb. den apostolischen Ursprung zu vindiciren: „Die neuere Behauptung" — heißt es — „daß das apostolische Glaubensbekenntniß nicht apostolisch seyn solle, ist ganz verwerflich, grundlos und grundfalsch, und die Gelehrten haben sich zu schämen bei einem so unverantwortlichen Zeugenverhör gegen die Grund-Christlichkeit des Glaubens, auf welchen sie getauft sind sowohl als wir." Der Verf. zielt bei diesen Worten vorzüglich auf die Berufung auf die Zeugnisse Rufins und des jerusalemischen Cyrills. Allein was Rufin betrifft, so „ist er — wie sich der Verf. ausdrückt — in den letzten Tagen zu einer solchen Ehre unter den Ketzern gekommen, daß sein Christenthum und seine Ehrlichkeit wohl etwas verdächtig wird; was er über Symbole anderer Kirchen anführt, werden wir dahin stehen lassen müssen, weil darauf kein sicherer Schluß zu bauen ist; daß er das Glaubensbekenntniß kennt, wie es in andern Gemeinden bei der Taufe gebraucht wurde,

hat er nicht angemerkt, und daß irgend eine andere Quelle ſicher ſeyn könne, muß ich gänzlich läugnen" u. ſ. w. Wenn ferner Cyrill aus Jeruſalem als Zeuge aufgeführt wird, daß die Niederfahrt zur Hölle in dem Symbole der jeruſalemiſchen Gemeinde zu ſeiner Zeit gefehlt habe, indem dieſes Glied bei ſeiner Aufzählung der einzelnen Theile des Symbols ausgelaſſen iſt, ſo will der Verf. dieſes unzweideutige Zeugniß dadurch aus dem Wege räumen, daß Cyrill in ſeinen beigefügten Erläuterungen des Symbols die Niederfahrt ausdrücklich mit erwähnt. Bei dieſer Veranlaſſung ſpricht ſich der Verf. folgendermaßen aus: „Wahrlich, man muß jenen Kritikern auf die Finger ſehen, ehe man ihren feierlichſten Verſicherungen den geringſten Glauben beimißt; denn wenn wir auch die Urſache ſolcher falſcher Angaben unbeurtheilt, und es dahin ſtehen laſſen, ob Mangel an Genauigkeit oder an Ehrlichkeit ſie dahin gebracht habe, ſolche Zeugniſſe anzuführen, unwerth alles Zutrauens werden ſie uns auf jeden Fall, und mit ihnen zugleich der ganze Haufe, der ſich in den Staub vor ihnen verneigt, auf ſie bauet und in Irrthum geführt wird; wahrlich ſie ſind blinde Blindenführer!" — Eine andere Frage, von welcher Zeit an die augsb. Conf. in die däniſche Kirche als ſymboliſches Buch eingeführt worden ſey, wird von dem Verf. ſo beantwortet: „Ich bezweifle es keinesweges, daß die augsb. Conf. bei uns ſogleich als ſymboliſches Buch angeſehen und betrachtet worden iſt, wenn auch einige Zeit vergangen ſeyn mag, ehe ſie als ſolches in unſern Geſetzen genannt iſt." Dieſe Sache iſt aber ſchon längſt von den Geſchichtsforſchern ins Reine gebracht. Vierzig Jahre nach der Reformation (im J. 1571) iſt zuerſt, in Veranlaſſung der krypto-calviniſchen Streitigkeiten, auf die augsb. Conf. als Lehrnorm hingewieſen; hundert Jahre nach der Reformation (im J. 1625) kommt die erſte Verpflichtung darauf vor (der kopenhagener Profeſſoren), und noch vierzig Jahre vergingen, ehe die Normal-Auto-

rität der augsb. Conf. durch öffentliches Gesetz anerkannt wurde. Man sieht, daß dieser Verfasser sich die Geschichte nicht unbequem werden läßt.

Historische Theologie.

Historia ecclesiastica synoptice enarrata I. II., von P. T. Hald, Lic. d. Theol. und Prediger (1830—32). Der Verf. hat den Versuch gemacht, zwischen der Geschichtserzählung und der tabellarischen Form die Mitte zu halten; die größeren Perioden sind in kleinere Abschnitte getheilt, so wie eine neu eingetretene oder wesentlich modificirte Richtung der christlichen Lehre, des christlichen Lebens oder der kirchlichen Verhältnisse eine Abtheilung zu machen schien; in den einzelnen Abschnitten sind wiederum die Gegenstände auf gewisse Hauptpartheien zurückgeführt, die zwar tabellarisch, aber ausführlicher, als es zu geschehen pflegt, behandelt sind. Es fragt sich aber, ob bei dem Bestreben, das Eigenthümliche verschiedenartiger Methoden zu vereinigen, nicht eher zu verlieren als zu gewinnen sey; Ref. wenigstens hat sich mit der Anlage des Buches nicht befreunden können, weil er das compendiarische Zusammenhäufen des Stoffes für das Studium der Kirchengeschichte störend gefunden hat. Unabhängig aber von dem Urtheile über die Zweckmäßigkeit, gebührt der Arbeit das Lob eines ernsthaften wissenschaftlichen Strebens; und wenn in dem ersten Bande (die 6 ersten Jahrhunderte enthaltend) die Behandlung im Einzelnen Verschiedenes zu wünschen übrig ließ, so hat der zweite Theil in dieser wie in jeder andern Rücksicht entschiedene Vorzüge, die eine Fortsetzung der kirchengeschichtlichen Studien des Verfs. wünschenswerth machen. Der zweite Theil umfaßt den Zeitraum vom J. 604—858, welcher nach der Anordnung des Verfs. in fünf kleinere zerfällt: **Aevum Monotheletismi (604—726), Aevum Bonifacii (727—768), Aevum Caroli M. (768—814), Aevum Ludovici Pii (814—840), Aevum imperii Francici tricipitis (840—858).**

Die Ausführung zeugt überall von fleißigem und gründlichem Studium der Quellen.

De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, von E. T. Clauſen, Lic. d. Theol. u. Prediger (1831). Die Geburt und Erziehung des S., ſeine konſtantinopolitaniſche Geſandtſchaft, ſeine privaten und bürgerlichen Verhältniſſe, Antritt des biſchöflichen Amtes und Führung deſſelben bis zu ſeinem Tode, nebſt Beiträgen aus den Schriften des S. zur Geſchichte Libyens — machen den Inhalt dieſer mit rühmlichem Fleiße ausgearbeiteten Schrift aus, in der zugleich auf die kirchlichen und politiſchen Verhältniſſe des Zeitalters in weiterem Umfange Rückſicht genommen iſt. Auch über die theologiſchen Eigenthümlichkeiten des S. und ſeine platoniſirende Behandlung der chriſtlichen Lehre fehlt es nicht an wichtigen Aufſchlüſſen aus den Schriften des in vielfacher Hinſicht merkwürdigen Mannes, in Beziehung namentlich auf die Ewigkeit der Welt, die Präexiſtenz der Seelen und die geiſtige Bedeutung der Auferſtehungslehre. In der vielbeſtrittenen Frage über das chronologiſche Verhältniß zwiſchen der Taufe des S. und ſeiner Ernennung zum Biſchof entſcheidet ſich der Verf. für die Meinung, daß die Taufe und der Antritt des biſchöflichen Amtes gleichzeitig geweſen ſeyen, ſo daß er noch als Heide ſoll zum Biſchof ernannt worden ſeyn. Ref. erkennt auch hier den Verſuch einer genauen und gründlichen Beweisführung, jedoch ohne von der Richtigkeit des Reſultats ſich überzeugen zu können; eine ſo beiſpielloſe und an ſich unglaubliche Irregularität darf nur nach ſchlagenden Beweisgründen angenommen werden; Ref. findet es aber noch immer bei weitem leichter, die Schwierigkeiten, die der entgegengeſetzten Meinung entgegenſtehen (vorzüglich Aeußerungen des S. ſelbſt), zu beſeitigen. Zur Aufhellung verſchiedener dunkler Puncte in der Geſchichte jener Zeit geben auch die angehängten Tabellen einen verdienſtlichen Beitrag, — die Frucht mühſamer chronologiſcher

Untersuchungen, denen es gelungen ist, die richtige Zeitfolge der 150 Briefe des S. mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.

Untersuchung über die sogenannten Johannis-Christen, von Lic. Brammer (in Möllers N. theol. Bibl. 1832). In einer früheren (auch in den theol. Stud. erwähnten) Dissertation hatte der Verf. sich die Aufgabe gesetzt, den Beweis zu führen, daß im N. T. so wenig als bei den Kirchenvätern Spuren einer christlichen Parthei vorkommen, die mit diesem Namen genannt werden könne. An jene Untersuchung schließt sich die gegenwärtige, die sich mit der Frage beschäftigt: mit welchem Rechte der Name Johannis-Christen der vorhandenen Secte der Zabier beigelegt worden sey. Außer dem liber Adami hat der Verf. bei dieser Untersuchung auch die Nachrichten der Reisenden und Missionaire benutzt; er macht aber auf die Unsicherheit dieser Quellen aufmerksam, und ein gesunder kritischer Tact hat sich überall bei der Prüfung und Benutzung derselben bewährt. Die Resultate der Untersuchung sind diese: daß die Zabier keine Christen sind, indem sie von dem Glauben an Jesum als den Messias, von dem Gebrauche der Sacramente und der heiligen Schrift so weit entfernt sind, daß ihre Religions-Bücher vielmehr eine antichristliche Tendenz verrathen; — ferner, daß sie eben so wenig den Täufer als Messias bekennen: dieser nimmt in dem Aeonen-System der Zabier einen ganz untergeordneten Platz ein, so wie überhaupt bei ihnen die Messias-Idee nirgends zum Vorscheine kommt. Auch die Abstammung von den Schülern des Täufers glaubt der Verf. nach den vorliegenden Gründen, besonders aber auch nach dem antijüdischen Charakter ihrer Lehren und Gebräuche, gänzlich aufgeben zu müssen. Da indessen die Tradition von diesem Ursprunge bei den Zabiern selbst zu Hause ist, hat der Verf. den Versuch gemacht, durch Hypothesen diese Tradition mit

jenen Reſultaten zu combiniren. So wie er geneigt iſt, die von Hegeſippus bei Euſebius erwähnten Hemerobaptiſten als Schüler des Täufers und ihre Nachkommen anzuſehen, ſo findet er den Urſprung der Zabier von einem Pſeudo-Johannes wahrſcheinlich, der den Namen des Täufers ſich zu Nutzen habe führen wollen, nach vergeblichen Verſuchen aber in Paläſtina ſich mit ſeinen Anhängern nach Perſien geflüchtet habe; der Verf. deutet dabei noch auf den Simon Magus hin, als wohlgeeignet, dieſe Rolle auf ſich zu nehmen. Uebrigens hat der Vf. es nicht unterlaſſen, dieſe Hypotheſen von den geſchichtlich begründeten Reſultaten beſtimmt zu unterſcheiden.

Beiträge zur Geſchichte des neſtorianiſchen Streites, beſonders aus einem bisher ungedruckten ſyriſchen Fragment, von J. F. Fenger, Lic. d. Theol. u. Prediger (1833). Der Verf. bemerkt, daß bei den Unterſuchungen über die neſtor. Streitigkeiten der Mangel an Berichten des Neſtorius ſelbſt und ſeiner Anhänger von jeher fühlbar geweſen iſt; als Beiträge zum Ausfüllen dieſer Lücke hat der Verf. während ſeines Aufenthalts in Rom aus dem vaticaniſchen Codex, aus welchem ſchon Aſſemann die Anathemen des Neſtorius herausgegeben hat, neue verſchiedene ſyriſche Fragmente abgeſchrieben; von dieſen hat er hier ein Fragment geſchichtlichen Inhalts mitgetheilt, worin ein kurzer Abriß der Haupt-Kataſtrophe in dem neſtorianiſchen Streite gegeben iſt; über das Zeitalter hat der Verf. keine Entſcheidung gewagt, ſieht es aber als erwieſen an, daß die ſyriſchen Kirchenhiſtoriker aus dem 7—9. Jahrhundert benutzt ſind. An dieſe Mittheilung knüpft der Verf. eine Geſchichtserzählung der wichtigſten Momente jenes Streites, mit beſtimmter Rückſicht auf die in jenem Fragmente enthaltenen und von der gewöhnlichen Darſtellung abweichenden Angaben, um durch Vergleichung das Wahre auszumitteln, z. B. über die Urſachen der Erbitterung der

Mönche, so wie der Pulcheria gegen den Nestorius, über die erste Veranlassung des Zwistes und die Art der Entscheidung. Auch abgesehen indessen von dem völlig unbestimmten Alter und Ursprunge jenes Fragments, ist es nur Weniges und von geringer Bedeutung, was aus demselben für die Geschichte gewonnen wird. In einem Anhange sind noch drei kleine Fragmente des Nestorius dogmatisch-polemischen Inhalts hinzugefügt.

Vita Andreae Sunonis, Archiepiscopi Lundensis (1830). — Vita Lagonis Urne Episcopi Roeskildensis, I. II. (1831. 1833). Drei Programme zu den Feierlichkeiten der Bischofsweihen, von Dr. P. E. Müller, Bischof von Seeland. Andr. Sunesen war im Anfange des 13. Jahrhunderts Erzbischof in Lund, Nachfolger des berühmten Absalon, durch Gelehrsamkeit, Reinheit der Sitten und amtliche Tüchtigkeit gleich ausgezeichnet. Als Kanzler vor dem Antritte des bischöflichen Amtes hatte er wesentlichen Antheil an den Verhandlungen zwischen dem französischen Könige Philipp August und dem dänischen Könige Knut dem Sechsten wegen der von Philipp verstoßenen Königin Ingeborg, welche Schwester des dänischen Königs war; als Erzbischof hatte er den schwierigen Posten eines Vermittlers zwischen dem hochstrebenden Pabste Innocenz III. und dem siegreichen Könige Waldemar II., und es fehlte nicht an Gelegenheiten, wo die politischen und die hierarchischen Interessen in Conflict mit einander geriethen. — Lage Urne war Bischof in Roeskilde unter den Königen Christian II. und Friederik I., und erlebte unter diesem die Vorspiele zur Einführung der Reformation († 1529). Während der Regierung Christian II. hatte er auf die Staatsgeschäfte bedeutenden Einfluß, war auch von dem Papste Leo X. mit der Untersuchung beauftragt wegen einer Streitsache zwischen dem Könige und dem norwegischen Bischofe Carl in Hammer, der, als Anstifter einer Verschwörung gegen

den König, von dieſem ins Gefängniß geworfen und da geſtorben war; die Unterſuchung fiel zu Gunſten des Königs aus. Später, nachdem der König wegen ſeines grauſamen Verfahrens mit den Ständen der Reiche zerfallen war, kündigte auch der Biſchof ihm Treue und Gehorſam auf. Wie er ſich früher des päbſtlichen Legaten Arcemboldus und ſeines Ablaßhandels mit Wärme angenommen hatte, arbeitete er auch hernach den antihierarchiſchen Bewegungen aus allen Kräften entgegen; er regte den gelehrten Möuch in Kopenhagen Paul Eliä zum Vertheidigen der gefährdeten Kirche auf, und lud ſchriftlich Eck und Cochläus ein, in derſelben Abſicht nach Dänemark zu kommen. — Beide Monographieen empfehlen ſich, wie die früheren größern Arbeiten des Verfs. auf dem Gebiete der nordiſchen Geſchichte, durch gründliche Gelehrſamkeit und geſchmackvolle Behandlung.

Methodiſtiſche Laienprediger, von Mag. Scharting, Lector an der Acad. in Sdröe (1832). Eine gut redigirte Darſtellung des in vielen Rückſichten merkwürdigen und lehrreichen kirchlichen Phänomens, nach der Biographie Wesleys von Robert Southey in der Krummacherſchen Bearbeitung.

Gedächtnißſchrift über A. H. Niemeyer, von Prof. Dr. J. Möller (in deſſen Zeitſchr. f. Kirche u. Theol. 1832). Die biographiſche Schrift von Jacobs und Gruber iſt zu Grunde gelegt; gleichwohl aber iſt die Arbeit von Seiten der Ausführung als eine ſelbſtſtändige anzuſehen. Keine Biographie war in einer Zeitſchrift, die zunächſt für die Geiſtlichkeit beſtimmt iſt, mehr an ihrer Stelle; denn kein deutſcher Theolog hat ſich um die paſtorale Bildung der ältern, noch im Amte ſtehenden Geiſtlichen in Dänemark größere Verdienſte erworben, und keiner mag in weiterem Kreiſe ſich dankbarer Jünger erfreut haben. Leichtes Auffaſſen und Aneignen, lebendige und fließende Darſtellung, mit wahrheitsliebender Billigkeit verbunden, bezeichnen dieſe Schrift, welche die Reihe

vieler, oft sehr gelungener Biographieen aus einer Feder, die zu früh niedergelegt werden mußte, würdig beschließt.

Die biographische Skizze des Bischofs Münter von dem Confessionarius Dr. Mynster ist den Lesern dieser Zeitschrift bereits bekannt. An diese knüpft sich des Prof. Möllers Oratio funebris in memoriam D. Frid. Münteri, die bei der akademischen Gedächtnißfeier des verstorbenen Bischofs gehalten wurde.

Zu der kirchengeschichtlichen Litteratur gehören noch die Actenstücke der theologischen Polemik, insofern diese, auch wo sie nicht unmittelbar, dem Inhalte und der Form nach, für die Wissenschaften Ausbeute liefern, wichtige Beiträge zur geistigen Charakteristik der jedesmaligen Zeit abgeben, auch, wie sie selbst von tiefer liegenden Bedürfnissen und Regungen im Geiste zeugen, also auf die Gestaltung des geistigen Lebens für die Zukunft Einfluß haben. Kein anderes Land hat zu den kirchlich-theologischen Reibungen in Deutschland eine so vollständige Parallele aufzuweisen als Dänemark, die aber bei aller Vollständigkeit ihre sehr eigenthümlichen Seiten hat, einmal diese, daß die aufregende Parthei größtentheils auf gedruckten Blättern sich ausgesprochen hat, von denen es mit Wahrheit heißt, wie Dr. Mynster von ihnen schrieb, „daß man ihnen zu viel Ehre thun würde, wenn man sie zu unserer theologischen Litteratur zählen wollte"; — sodann daß diese Fehden sich in Dänemark gewöhnlich vor den Gerichten mit eben so ärgerlichen als nichtssagenden Injurienprozessen endigen. Wenn das Unwürdige in der Art des Streitens, Jahre lang hindurch geduldet, allerdings von einem Zustande zeugt, wo es unter den stimmberechtigten Männern, Geistlichen und Theologen, an kräftigem Gemeingeiste fehlt, um auf die religiösen Urtheile und das sittliche Gefühl des Volks gehörig einzuwirken und das Treiben einzelner Partheigänger einigermaßen zu zügeln, so darf es nicht übersehen werden, wie viel zu einer fortdauernden trau-

rigen Verwirrung der Verhältnisse eine Gesetzgebung beiträgt, die dem angegriffenen Geistlichen ausdrücklich vorschreibt, den ehrenschänderischen Angreifer gerichtlich zu belangen, während sie auf der andern Seite eine befriedigende Entscheidung unmöglich macht, indem auch solche Rechtssachen, die sich um dogmatische Sätze drehen, und ohne theologische Untersuchungen schlechterdings nicht entschieden werden können, bei den gewöhnlichen Gerichten verhandelt werden, mit Ausschließung jedes Einwirkens von Seiten irgend einer geistlichen Behörde auf die Entscheidung der Sache. Bei alle dem nimmt Ref. keinen Anstand, die Worte des so eben genannten Verfs. zu den seinigen zu machen: „Niemand kann weiter davon entfernt seyn, die frechen Angriffe auf die persönliche Ehre, die wir jetzt häufig in gedruckten Schriften lesen müssen, zu entschuldigen; Niemand kann, was darin sich auf unser kirchliches Wesen bezieht, mit tieferem Abscheu und Schmerz vernommen haben; dennoch ziehe ich ohne Bedenken die gegenwärtigen Bewegungen in unserer Kirche, aller Ausartungen ungeachtet, bei weitem der Todesstille vor, die einige Jahre früher Statt fand. — Will man Leben, so muß man auch Bewegung wollen; und wo Bewegung ist, da wird diese, wie die Menschen einmal sind, manchmal bösartig werden, mitunter auch in recht widriger Gestalt ausbrechen." Genauer auf jene Polemik einzugehen, ist hier der Ort nicht, weil sie zu der Wissenschaft in keiner sonderlichen Berührung steht. Als die theologische Basis kann der schon oben angeführte grundtvig'sche Satz von dem höchsten und unbedingten Ansehen des apostolischen Symbolums, als des lebendigen Wortes in der Kirche, in Glaubenssachen angesehen werden; auch über Glauben und gute Werke ist mit vielen Worten und trüben Begriffen gelegentlich gestritten worden. Vor Allem aber haben sich die Polemiker auf den Fels der Staatsgesetze zurückgezogen, und

von dort aus mit den Waffen der ſymboliſchen Bücher, des Königsgeſetzes, des Rituals u. ſ. w. Ausfälle gethan, dann und wann nicht ohne ſtrategiſche Kunſt, jedoch ohne Erfolg; nachdem die ungeſtüme Forderung, die mit ihnen zerfallenen Theologen und Geiſtlichen aus der Staatskirche zu verweiſen, unbeachtet geblieben war, hat ebenfalls das ſpäter eingereichte Geſuch um Bildung einer ſelbſtſtändigen Gemeinde nur eine abſchlägige Antwort bewirkt. Die ganz eigenthümliche Popularität (im allerweiteſten Sinne des Wortes) in der Beweisführung und der ganzen Behandlungsweiſe und Schreibart nimmt dieſen polemiſchen Schriften den Anſpruch, in einer Zeitſchrift für Theologie und Kirche genannt zu werden. „Schriften, wie die ſogenannte Monatsſchrift für Chriſtenthum und Kirche (von dem Paſtor Grundtvig und dem Mag. Lindberg herausgegeben), mögen in ihrem Kreiſe ziemliches Aufſehen erregen; ſie intereſſiren aber den Fremden nicht und werden nur zufälligerweiſe, und dann nur unvollſtändig, im Auslande bekannt.“ Mit dieſen Worten Mynſters wird ſich mancher Däne getröſtet haben, der auf die Ehre ſeiner vaterländiſchen Litteratur etwas hält, und Ref. würde dem Vaterlande und dem Auslande keinen beſondern Dienſt zu leiſten glauben, wenn er zu einer nähern Bekanntſchaft mit dieſen Schriften beitrüge. Er wird ſich damit begnügen, zwei Aufſätze des Dr. Mynſter, die ſich auf jene Streitigkeiten beziehen, namentlich anzuführen: „Ueber Injurien in gedruckten Schriften“ und „Ueber das Heraustreten aus der Staatskirche“, und zwei Schriften von dem Prof. Clauſen: „Ueber die Stellung des Injurianten und des Injuriirten in Dänemark“, und „Ueber den kirchlichen Parteigeiſt, ein Beitrag zur theologiſchen Polemik im 19ten Jahrhundert.“ Auf die letztgenannte Schrift, die ins Deutſche überſetzt iſt von dem Paſtor Wolf, kann Ref. Jeden hinweiſen, der authentiſche Data über die Beſchaffenheit dieſer Polemik wünſcht.

Praktiſche Theologie.

Drei Predigtſammlungen reihen ſich hier an einander: eine größere, von dem Stiftspropſte Schiödte in Wiborg (1830—33), zwei kleinere, von dem Biſchof Dr. Hertz in Ribe (nach ſeinem Tode herausgegeben, 1830) und dem Paſtor Lautniz (1833). Die zweite dürfte durch Reife des Geiſtes und edle Einfachheit den Vorzug vor den übrigen haben, während die erſtgenannte ſich durch eine mehr oratoriſche, mitunter aber zu blumenreiche und überladene Ausführung empfiehlt.

Kirchliche Caſualreden von däniſchen Canzelrednern, herausgegeben von Lic. Brammer, Prediger, 1832. Der thätige Herausgeber hat durch dieſe Arbeit eine Lücke in der homiletiſchen Litteratur ausfüllen und einem oft empfundenen und ausgeſprochenen Bedürfniſſe abhelfen wollen; je willkommener aber ein ſolches Unternehmen ſeyn müßte, um ſo mehr iſt die mißlungene Ausführung zu bedauern. „Ein Hauptfehler bei den mir bekannten Sammlungen von deutſchen Caſualpredigten — ſo äußert ſich in der Vorrede der Verf. — iſt dieſer, daß es an Einheit des Geiſtes und des Glaubens fehlt; was eine natürliche Folge davon iſt, daß Männer verſchiedenen Glaubens zur Theilnahme eingeladen werden.“ Es läßt ſich aus dieſer Aeußerung ſchließen, daß Uebereinſtimmung des dogmatiſchen Syſtems dem Verf. die Regel geweſen iſt, nach welcher er ſich um Beiträge an ſeine Amtsbrüder gewendet hat; und ſo läßt es ſich denn allerdings erklären, daß gefeierte Canzelredner in dieſer Sammlung vermißt werden, während man auf andere ſtößt, die ihren Platz nur jener dogmatiſchen Uebereinſtimmung zu verdanken haben, daß einzelne in jeder Rückſicht ausgezeichnete Reden (namentlich einige Grabreden des Dr. Mynſter) ſich mit einer Menge mittelmäßiger und einigen ganz ſchlechten und verwerflichen in Geſellſchaft finden. Eine gewiſſe Entäußerung des eigenen Syſtems und der eigenen Anſichten mag

wohl die erſte Forderung an einen Sammler ſeyn, wenn er nicht ſeinem Unternehmen ſelbſt in den Weg treten will.

Die kirchlichen Epiſteln nebſt einer Paraphraſe, von Dr. Tetens, Biſchof auf Alſen, 1831. Das Abſingen der kirchlichen Evangelien und Epiſteln vor dem Altar machte einen Theil des ſonntäglichen Gottesdienſtes aus, während über die Epiſtel gewöhnlich nur gepredigt wird beim Nachmittagsgottesdienſte, der bloß in den größeren Städten gehalten wird; daher der Inhalt dieſer Perikopen dem Volke ziemlich fremd bleibt, beſonders wo aus der Form und Sprache und aus dem abgeriſſenen Zuſammenhange Schwierigkeiten entſtehen. Auf eine ſehr zweckmäßige und die kirchliche Erbauung fördernde Weiſe hat der Verf. hier in einer kurzgefaßten Paraphraſe den Gedankengang dargelegt und die ſchwierigen Ausdrücke erläutert; zwar ſind die Grundſätze der Auslegung nicht überall ſtreng befolgt, und die Erklärungen einzelner Stellen können von einer willkürlichen Behandlung nicht freigeſprochen werden. Solche Beiſpiele aber gehören ſo ſehr zu den Ausnahmen, daß ſie dem Nutzen dieſer Arbeit geringen Eintrag thun.

In der Liturgie ſind mehrere Angelegenheiten in dieſen Jahren lebhaft zur Sprache gekommen. Das Ritual der däniſchen Kirche iſt vom Jahre 1685, und iſt — wenn die Abſchaffung des Exorcismus und einige unbedeutende Aenderungen ausgenommen werden — nach dem Verlaufe von anderthalb hundert Jahren noch immer daſſelbe geblieben. In dieſer Form iſt es in allem Weſentlichen den übrigen alt-lutheriſchen Liturgieen gleich, hat mithin den urſprünglichen Typus echt und rein bewahrt, daneben aber auch im Einzelnen viel Anſtößiges, Unpaſſendes, Veraltetes, dem es dringendes Bedürfniß iſt mit behutſam beſſernder Hand abzuhelfen. Dieſes Bedürfniß iſt in den meiſten proteſtantiſchen Staaten anerkannt worden; und auf wie verſchiedene Art und mit wie verſchiede-

nem Erfolge man ihm abzuhelfen ſich bemüht hat, immer ſind dieſe Bemühungen als erfreuliche Zeugniſſe eines lebendigen Eifers für die Angelegenheiten der Kirche anzuſehen. Auch Schweden hat bereits im J. 1811 ſein verbeſſertes Kirchenhandbuch bekommen. Dänemark allein macht hierin eine Ausnahme, und es könnte ſcheinen, als ſchließe ſich die däniſche Kirche im Feſthalten eines ſtarren liturgiſchen Stabilitätsprincips der engliſchen Kirche an. Dem iſt aber keineswegs ſo. Die Kirchengeſchichte bezeugt, wie in ältern Zeiten die Befugniß und die Verpflichtung, liturgiſche Veränderungen nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche vorzunehmen, von Seiten der Regierung anerkannt worden iſt durch Wort und That; auch in neueren Zeiten, nachdem die angeſehenſten Geiſtlichen, zum Theil von ſehr verſchiedenem theologiſchen Charakter, der Confeſſionarius Baſtholm, die Biſchöfe Balle und Boiſen u. A. das Bedürfniß einer Reviſion der Liturgie eindringlich gezeigt, auch mehrere dahin zielende Vorſchläge der öffentlichen Prüfung ſelbſt übergeben hatten, nachdem eine zur Reviſion der kirchlichen Geſetzgebung ernannte königliche Commiſſion eben denſelben Antrag mit allem Nachdrucke erneuert hatte, wurden von der Regierung mehrere vorbereitende Schritte gethan, aus denen man auf eine baldige Erfüllung der lange gehegten Wünſche und Hoffnungen ſchließen durfte. Indeſſen, wie es ſchwerlich einen ſtärkeren Beweis gibt für die dringende Nothwendigkeit einer liturgiſchen Verbeſſerung als die Einmüthigkeit, womit die kopenhagener Geiſtlichkeit ſich im November 1832 vereinigte, ihr Geſuch unmittelbar an den König einzureichen, in welchem geäußert wurde, wie eine Reviſion des Rituals als durchaus nothwendig anzuſehen ſey: ſo wird die der Kirche wie dem Staate gewidmete Sorgfalt einer väterlichen Regierung gewiß zur Hoffnung einer baldigen Erfüllung des lange gehegten Wunſches berechtigen.

Auf eine höchst unerwartete Weise mußte man den 60 Jahre hindurch mühsam gebahnten und geebneten Weg zu liturgischen Verbesserungen plötzlich abgebrochen sehen, als im J. 1828 die königliche Canzlei a), die kurz vorher einen neuen Chef erhalten hatte (den Geh. R. Stemann), ein Circularschreiben ergehen ließ, wodurch es den Predigern eingeschärft wurde, „die vorgeschriebenen Formulare genau zu befolgen, ohne irgend Etwas hinwegzulassen oder hinzuzusetzen." Dieser energische Spruch war um so unerwarteter, als die oberste kirchliche Behörde dadurch nicht allein alle frühern Verhandlungen und Maßregeln ein halbes Jahrhundert hindurch, so wie alle während dieser Zeit in andern protestantischen Staaten getroffenen Veranstaltungen zu ignoriren schien, sondern sogar den factischen Zustand des Rituals, an dessen Buchstaben die Geistlichen wieder zurückgezwungen werden sollten, unbeachtet ließ. Bei mehreren kirchlichen Handlungen (z. B.

a) Dieses Collegium, das höchste Justizcollegium, ist zugleich die höchste kirchliche Behörde, und hat als solche das Recht des Entscheidens in allen kirchlichen Angelegenheiten, die nicht unmittelbar an den König referirt werden. Es besteht aus einem Präsidenten und mehreren Deputirten, sämmtlich Juristen. Diese vertreten mithin die Stelle der Oberconsistorialräthe oder geistlichen Ministerialräthe in andern Staaten. Unmittelbar unter diesem Collegio stehen die Bischöfe. Diesen steht als Visitatoren der Kirchen und Schulen in ihren respectiven Diöcesen ein schöner Wirkungskreis offen; in ihrem Verhältnisse nach oben aber sind die Grenzen allenthalben so eng und scharf gezogen, daß sie nur dem Namen nach als Vertreter der Geistlichkeit und Vermittler der kirchlichen Interessen angesehen werden können; auf die Ernennung der Prediger und überhaupt auf die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten haben die Bischöfe gerade so viel Einfluß, als das jedesmalige Personal des Justizcollegiums etwa einzuräumen geneigt ist. Diese Geneigtheit kann aber begreiflicherweise sehr verschieden seyn. Eine Vergleichung dieser Rudimente einer kirchlichen Verfassung mit einer Organisation, wie sie die schwedische Kirche hat, ist nöthig, um manche auffallende Erscheinung erklärbar zu machen.

bei der Taufe, der Beichte) waren nämlich im Laufe der Zeiten verſchiedene Veränderungen geſtattet worden oder von ſelbſt in Gebrauch gekommen, ohne daß zugleich daran gedacht worden war, die Worte des Formulars mit der Handlung in Uebereinſtimmung zu bringen; dieſes Vermitteln hatte man bis jetzt unbedenklich den Geiſtlichen überlaſſen. Jetzt aber mußte die Frage entſtehen, wie die kirchliche Behörde wohl ein Edict verſtanden haben wollte, dem es nicht einmal möglich ſey in allen Fällen Genüge zu leiſten, wenn nicht vorher in den kirchlichen Handlungen ſelbſt Verſchiedenes wieder auf die alte Form zurückgeführt worden war; hierauf war aber nach den veränderten Verhältniſſen nicht zu denken. Es wurde nachgefragt, wie der Geiſtliche ſich bei ſo bewandten Umſtänden zu verhalten habe; die königliche Canzlei erkannte einzelne Ausnahmen als nothwendig an, ließ aber andere officielle Nachfragen unbeantwortet. — Zu gleicher Zeit wurde eine neue Ausgabe des däniſchen Altarbuchs im J. 1829 veranſtaltet; die Benutzung der revidirten und im J. 1819 autoriſirten Ueberſetzung des N. T. bei den kirchlichen Perikopen und ſonſtigen Bibelſtellen abgerechnet, erſchienen hier die Formulare völlig unverändert. Auf Aenderung einiger von den anſtößigſten Ausdrücken hatte der erſte Geiſtliche des Reiches, der Biſchof Münter, bei der juriſtiſchen Kirchenbehörde angetragen, aber vergebens.

Als die wichtigſten liturgiſchen Schriften, bei welchen Ref., was ſich nur auf geſchichtliche Verhältniſſe bezieht, mit Stillſchweigen übergeht, werden folgende anzuführen ſeyn:

Betrachtungen über das Altarbuch der däniſchen Kirche, vom Prof. Dr. Clauſen (1830). Der Verf. gibt zuerſt eine geſchichtliche Ueberſicht der verſchiedenen Ausgaben des Altarbuchs vom J. 1555 bis auf die neueſte Zeit; er weiſt das urſprüngliche Verhältniß

deſſelben zu den liturgiſchen Schriften Luther's nach, ſo wie die allmähliche Ausbildung die einzelnen Jahrhunderte hindurch, den von den Reformatoren ausgeſprochenen und von Luther ſelbſt befolgten Grundſätzen gemäß: wenn ſich in dieſem ſteten Fortſchreiten ein wahrhaft proteſtantiſches bildendes Princip kund gegeben, der bloßen Stabilitätsmarime nach der Regel des Herkömmlichen fremd, ſo habe ſich die däniſche Kirche nicht weniger Glück zu wünſchen, daß ſie ſich von der ſpäter eingeriſſenen, einſeitigen Sucht in der Liturgie zu reformiren frei gehalten, und die alterthümliche, ſalbungsvolle Form der kirchlichen Formeln und Gebete bewahrt habe. Um ſo leichter werde denn auch eine Reviſion des Rituals, die — nach einer langen Epoche des Stillſtehens, während daß die meiſten proteſtantiſchen Staaten mit ihrem Beiſpiele vorangegangen — zu einem dringenden Bedürfniſſe geworden iſt, ſich ausführen laſſen; um ſo mehr aber ſey jeder Schritt zu bedauern, der von dem erwünſchten Ziele weiter abzuführen ſcheine. Als ein ſolcher müſſe die unveränderte Ausgabe des Altarbuchs angeſehen werden, zumal nachdem die königliche Canzlei den Verſuch gemacht habe, jedem Buchſtaben deſſelben wiederum bindendes Anſehen zuzuerkennen. Es wird zuletzt durch Beiſpiele gezeigt, wie durch einen ſolchen Gebrauch der kirchlichen Formulare in ihrer jetzigen Geſtalt die Regeln der Sprache nicht weniger als die der guten Sitte verletzt werden, und die Erbauung an heiliger Stätte gehindert.

Das mißliche Verhältniß des däniſchen Predigers zu dem Ritual. Von P. C. Gad, Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Kopenhagen, 1831.

Ueber liturgiſche Freiheit. Eine Unterſuchung von demſelben Verfaſſer. 1832.

Der Verf. unterſcheidet liturgiſche Willkür, liturgiſchen Zwang, liturgiſche Freiheit. Liturgiſche Willkür iſt, nach der Darſtellung des Vfs., da zu finden, wo

es entweder dem Prediger frei ſteht, den Gottesdienſt im Ganzen oder in einzelnen Theilen deſſelben nach eigenem Willen einzurichten. Liturgiſchen Zwang gibt es da, wo es dem Geiſtlichen zugemuthet wird, mit buchſtäblicher Genauigkeit ſich an alle Einzelnheiten des Rituals zu binden, ohne allen andern Grund, als weil es der Obrigkeit gefalle, dieſe Worte zu ſanctioniren. Liturgiſcher Freiheit erfreut man ſich da, wo der Geiſtliche an die liturgiſche Form im Ganzen gebunden iſt, nicht an die einzelnen Worte, nach richtiger Unterſcheidung des Wortes Gottes und der Menſchenworte, des Weſentlichen und des Unweſentlichen, das Ritual mithin in gewiſſen Theilen nur als Muſter betrachtet werde, das mit ſelbſtſtändiger Einſicht benutzt werden ſolle. Das Rechtmäßige und Nothwendige dieſer Freiheit wird aus der Beſchaffenheit der Formeln ſelbſt nachgewieſen, auch durch die Parallele mit der den jedesmaligen Umſtänden anzupaſſenden Anwendung der Geſetze treffend erläutert. — Der Verf. verſucht ſodann den Beweis, daß die ältere Geſetzgebung Dänemarks, dem liturgiſchen Zwangſyſteme abhold, die nöthige Freiheit gar wohl geſtatte. Dieſer Verſuch mußte leider mißlingen; denn einer Einſicht in die höheren Intereſſen der Kirche, wie ſie zu einer Durchführung ſolcher Principien erforderlich ſeyn würde, dürfen ſich jene Zeiten nicht rühmen. Freilich aber müßte man ſich eben deßwegen mit um ſo größerer Zuverſicht darauf verlaſſen, daß die kirchlichen Behörden entweder die Verbeſſerung der theilweiſe unbrauchbaren Formulare ſich angelegen ſeyn ließen, oder darauf Verzicht thäten, die Zwanggeſetze in ihrer ganzen Strenge zu erneuern. „Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß Diejenigen, die ſich damit begnügen, kalt und gebieteriſch die Prediger an ihr Formularbuch hinzuweiſen, eben ſo wenig von der Beſchaffenheit dieſer Formulare und der Beſtimmung derſelben für das kirchliche Leben einen Begriff haben, als von dem eigentlich geiſtlichen Theile des geiſtli-

chen Amtes, und davon, wie der Prediger sich durch den juridischen Machtspruch in seiner Wirksamkeit verstimmt und angegriffen fühlt. Auch mag es seyn, daß was hierüber gesprochen wird, wenig Eingang findet, und nicht im Stande ist, die Behörden dahin zu bringen, daß sie sich in die Lage des Predigers, die von der ihrigen so verschieden ist, versetzen. Wenn es aber nur gelingen kann, eine wenn auch nur dunkle Vorstellung von dem Eigenthümlichen dieser Lage hervorzurufen und davon, wie schwierig es für Denjenigen ist, der außerhalb derselben steht, Mißgriffe zu vermeiden, so möchte doch immer einige Hoffnung da seyn, daß nicht vergebens gesprochen sey. Es ist oft empfunden und oft genug ausgesprochen, daß, je mehr eine geistliche Behörde mit den Interessen der Geistlichkeit vertraut sey, um so deutlicher werde sie einsehen, daß gebieterische und zwingende Maßregeln entweder zu nichts führen oder zu einem schwerlich gewünschten Ziele." Der Verf. zeigt ferner, wie sich ein solches Gebot in diesem Falle selbst widerspreche, indem das Ritual in vielen Stücken in keiner einzigen Kirche des Landes befolgt werde oder befolgt werden könne, und wie sich alle Gründe und alle Stimmen dahin vereinigen, keine Reform, sondern eine Revision des vorliegenden Rituals unverzüglich zu bewerkstelligen; — sodann aber wie auch bei einer solchen Revision die wesentlichen und feststehenden Theile der Formulare von den unwesentlichen und beweglichen unterschieden werden müssen. — Diese Schriften schließen sich an die gehaltreichsten Schriften aus dem preußischen Agendenstreite würdig an, und dürfen als wichtige Beiträge zur Grundlegung einer Liturgik nach echt evangelischen Grundsätzen gelten.

Ueber den Taufbund. Von N. F. S. Grundtvig, Prediger, 1832. Wir geben den Inhalt der Schrift mit den eigenen Worten des Verfs. „Die Kirche hat einen Taufbund mit uns errichtet, der in Fragen und Ant-

worten enthalten ist, und durch die ganze Christenheit hindurch zu finden ist, wo man ihn nicht nach der Apostel Zeit geändert hat. Dieser Taufbund ist von unserer Taufe unzertrennlich; er muß demnach unverbrüchlich gehalten werden; würde der Taufbund bei der Taufe geändert, so wäre zugleich mit dem Bunde auch die Kirchengemeinschaft geändert. Zu dem Taufbunde gehört also wesentlich die Entsagung des Teufels als des persönlichen Widersachers und Verläumders des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche. Es leuchtet von selbst ein, wie groß der Unterschied ist zwischen einer Person und einem an sich leeren und unbestimmten Begriffe, so daß die Entsagung des Teufels von der Entsagung des Bösen eben so verschieden ist, als der Glaube an Vater, Sohn und heiligen Geist von dem Glauben an Väterlichkeit, Söhnlichkeit und Heiligkeit. Ueberhaupt aber ist die Frage: ob dem Teufel oder dem Bösen in der Taufe entsagt werden solle, eine Frage: ob der Taufbund, in dem alle frommen Väter bestanden und gekämpft, erhalten oder abgeschafft werden solle. Die Christen vom alten Schrot und Korn, die treuen Unterthanen des alten Bundes müssen auf den unverletzten Taufbund bestehen, indem durch jene Neuerung ihre eigene Gemeinschaft und die ihrer Kinder mit der echten, ursprünglichen, apostolischen Kirche, der einzigen Christengemeinde unter allen Himmelsgegenden, aufgegeben wird" a).

---

a) Ein zweiter Hauptpunct in der liturgischen Polemik der grundtvigschen Parthei ist die Benennung des heiligen Geistes, indem die alte Sprachform eines besondern Danismus, „der Heilig-Geist," nach und nach der sprachrichtigen Form „der heilige Geist," hat weichen müssen. Welche Gefahr aus dieser vermessenen Neuerung dem Glauben gebracht werde, darüber wird folgende Protestation des Mag. Lindberg Auskunft geben: „Es heißt in unserer

Beleuchtung der grundtvig'schen Schrift über den Taufbund, von dem Prof. Dr. Clausen, 1832. Der Verf. führt die grundtvig'schen Behauptungen auf zwei Hauptsätze zurück, deren Prüfung Ref. ebenfalls mit den Worten des Verfs. in aller Kürze wiedergeben will. „1. Der Glaube an einen persönlichen Teufel, als Widersacher der christlichen Kirche, soll nothwendig und wesentlich zu dem christlichen

---

Sprache der Heilig-Geist, und gar nicht anders; denn er ist keine Uebersetzung aus dem Deutschen, und ist nicht als Uebersetzung aus irgend einer Sprache zu uns gekommen, sondern als der allmächtige Geist der Wahrheit, der die Tiefen Gottes erforscht und die Vollkommenheiten der Sprachen erkennet, und der da weiß, mit welchem Namen er genannt und angerufen seyn will, bei welchem Namen er in allen Sprachen erkannt seyn und auf welchen er Antwort geben will; auch hat er selbst unsern Vätern in's Herz geflüstert, wie sie ihn richtig benennen sollten. Daß dergleichen Fehler in unseren Tagen sich einschleichen können bei dem Uebersetzen aus der deutschen Sprache, die eben zu diesem Fehler in Versuchung führt, darf uns nicht Wunder nehmen; denn die todte Grammatik liegt den Meisten weit näher, als das lebendige Kirchenwort; aber gerade daher ist es nothwendig, auf solche Fehler aufmerksam zu machen, die immer Verwirrung erzeugen und zur Nachahmung verleiten, wenn ihnen nicht widersprochen wird. Um so nothwendiger ist es, auf diesen Uebersetzungsfehler aufmerksam zu machen, als er sich sowohl in die Uebersetzung des kleinen Katechismus Luthers, den das Waisenhaus mit königlich allergnädigstem Privilegium verkauft, als in die, unter den Auspicien des Bischofs Münter besorgte, neue Ausgabe des Altarbuchs eingeschlichen hat. Diese Ausgabe des Altarbuchs können daher christliche Prediger, welche sehen, was es dort zu bedeuten habe, gar nicht gebrauchen, und mehrere christliche Eltern aus der Gemeinde haben daher schon verlangt, daß diese bei der Taufe ihrer Kinder nicht gebraucht werde." — Wie sehr sind die Dänen zu beneiden um dieses Schibboleth des reinen Glaubens, das ihnen ausschließlich durch eine besondere Inspiration hat zu Theil werden sollen! wie sehr aber die Deutschen zu bedauern, die durch ihre Sprache unversehens jenem auserwählten Volke ein Werkzeug der Versuchung zur Sünde wider den heiligen Geist geworden sind!

Glauben gehören. Von Seiten derjenigen, die sich auf das apostolische Symbolum als vollständigen Inbegriff und rechte Schutzwehr der reinen Lehre berufen, ist schon der Widerspruch hier auffallend, wenn ein Satz, der dort mit keinem Worte angedeutet ist, als Gegenstand des christlichen Glaubens aufgeführt wird. Gehen wir auf die heilige Schrift zurück, so finden sich nur dunkle, aphoristische Andeutungen, bildliche Bezeichnungsformen, die verschiedene Auslegung gestatten, mit verschiedenen Vorstellungen sich vereinigen lassen: daher denn auch die gründlichsten und gewissenhaftesten Theologen und Kirchenlehrer — auch Solche, die geglaubt haben, nach dem Bibelworte, das Daseyn eines persönlichen Teufels annehmen zu müssen — anerkannt haben, daß die Aeußerungen des Evangeliums, wenn man bei ihnen stehen bleibt, zu keinen sicheren, zusammenhängenden, praktischen Vorstellungen hinführen, daß aber die weiter entwickelte Lehre entstanden ist durch Einmischen verschiedener mystischen Philosopheme oder Dichtungen, wodurch man allerdings den Vorstellungen reicheren Inhalt und größere Festigkeit gegeben hat, zugleich aber mehr oder weniger von der reinen Lehre des Evangeliums abgekommen und dem Manichäismus näher gerückt ist. Auch in der symboleifrigsten Zeit hat man daher mit geziemender Bescheidenheit die Lehre von der Geisterwelt außerhalb dem Gebiete der kirchlichen Orthodoxie liegen lassen, und dieselbe den Speculationen der Theologen und Philosophen anheim gegeben. Vollends aber als vermessene Lästerung klingt es, wenn man eine Lehre, mit der es eine solche Bewandtniß hat, den wesentlichsten und eigenthümlichsten Hauptartikeln zur Seite stellt, oder den Begriff des Bösen für einen leeren und unbestimmten Begriff ausgibt, wenn dieser nicht durch den Begriff eines persönlichen Teufels Inhalt und Festigkeit erhalte. Jeder Christ, der sich seiner bewußt ist, muß sich über das Grundfalsche dieser Behauptung Rechenschaft geben können, muß

ſich es aus innerer Erfahrung bezeugen können, daß das Geſetz der göttlichen Heiligkeit in dem geoffenbarten Worte, das Bild der göttlichen Heiligkeit in dem Leben Chriſti auf Erden es iſt, wodurch der Gegenſatz des Guten und des Böſen beſtimmt und klar vor ſeiner Seele ſteht, wodurch die reine und lebendige Liebe zu dem Guten, der ſtarke und heilige Abſcheu vor dem Böſen erzeugt wird. — 2. Die Entſagung des Teufels ſoll bei dem Taufbunde nothwendig und unerläßlich ſeyn. Allerdings gehört zu dem Taufbunde die Entſagung alles deſſen, was dem Chriſtenthume widerſtreitet, und das Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens. Was aber die Form der Entſagung betrifft, ſo ſind keine Fragen und keine Antworten, von den Apoſteln angeordnet oder von der urſprünglichen, apoſtoliſchen Gemeinde überliefert, zu uns gekommen. Nach den Aeußerungen im N. T. würde die Entſagung der Sünde (die nach Grundtvig eine Verunſtaltung oder Abſchaffung des Taufbundes ſeyn ſoll) gerade als die bibliſche anzuſehen ſeyn; denn die Taufe wird öfters als ein Abſterben der Sünde, ein Ausziehen der Sünde, ein Abwaſchen der Sünden dargeſtellt (Röm. 6, 2—4. Kol. 2, 11. 12. Apg. 22, 16.), während eine Entſagung des Teufels nirgends weder bei Erwähnung der Taufe noch in irgend einem andern Zuſammenhange vorkommt. In der alten Kirche wird ſie zuerſt von Tertullian (de coron. mil. c. 3.) erwähnt; dieſe Form lag der Denkweiſe der alten Welt am nächſten; kein denkbarer Grund aber iſt vorhanden, daß dieſe Form als nothwendig bei der Taufe gelten ſoll. Im Gegentheil iſt ein Paradoxon wie dieſes, daß jene Entſagungsform als Bekenntniß eines perſönlichen Teufels gelten ſolle und daß dieſe Auffaſſung zu dem Weſen der Taufe gehöre, recht geeignet, darauf aufmerkſam zu machen, wie wohl man daran gethan hat, wie in der preußiſchen und der ſächſiſchen Kirche, dieſe Form mit einer andern zu vertauſchen oder zu variiren, ſo daß kein

ſolches Mißverſtändniß Statt finden kann. Auch werden ſich dieſe Kirchen nicht durch Hrn. Grundtvig an ihrer Taufe irre machen laſſen, als ſtünden ſie außerhalb der Gemeinſchaft mit der apoſtoliſchen, über die ganze Erde verbreiteten, Kirche."

Pſalmen und geiſtliche Lieder von H. A. Brorſon (ehemaligem Biſchof in Ribe, † 1764), geſammelt und herausgegeben von J. Holm, Lic. d. Theol. und Prediger, 1830.

Der alte Brorſon nimmt neben dem, um ein halbes Jahrhundert älteren, Biſchof Kingo, dem geiſtlichen Meiſterſänger Dänemarks, einen ehrenvollen Platz ein, und es ließe ſich aus ſeinen Liederſammlungen eine ſchöne Auswahl machen, die — bei gehörigen Aenderungen im Einzelnen — zu keiner Zeit die erbauende und geiſterhebende Wirkung verfehlen würde. Dieß war auch bei dieſer Sammlung die wohlgemeinte Abſicht des Herausgebers. Freilich aber mußte dieſe Abſicht vereitelt werden, wo in einer ganz vollſtändigen Ausgabe das Schlechte neben dem Guten, das Veraltete neben dem niemals Alternden einhertritt, wo man, überſättigt von den einförmigen und übertriebenen Schilderungen, Kraft und Muth verliert, die umhergeſtreuten poetiſchen Schönheiten hervorzuſuchen. Hoffentlich geht es nicht länger, die Andacht auf Koſten des geſunden Sinnes und des reinen Gefühls erzwingen zu wollen; auch damit geht es nicht länger, wie der Herausgeber meint, die Abneigung gegen dergleichen Vorſtellungen mit der „Abneigung gegen die chriſtlichen Grundlehren von der Erbſünde, der freien Gnade Gottes, der Erlöſung durch Chriſtus" identificiren zu wollen.

Wenn es überhaupt ein Mißverſtehen der geiſtigen Bedürfniſſe iſt, Andachtsbücher aus einer entfernten Vorzeit wieder in unveränderter Form ins Leben hineinführen zu wollen, ſo erſcheint das Wirken Derer um ſo erfreuli-

cher, die im Geiste den besten Vorbildern der Vorzeit sich anschließen, selbst aber schaffend und erzeugend mit eigener Kraft und Fülle des Geistes die Stelle Jener unter ihren Zeitgenossen vertreten. Auch hinsichtlich des geistlichen Liedes thut dieß in Dänemark Noth. Das kirchliche Gesangbuch ist in seiner jetzigen Gestalt einige und dreißig Jahr alt. Das Bedürfniß einer Revision des kirchlichen Gesanges wurde damals allgemein und mit Recht anerkannt; eine Zeit aber, die sich unter allen Geistesgaben eines lebhaften Sinnes für die höhere Dichtkunst am wenigsten rühmen darf, konnte jenem Unternehmen nicht günstig seyn; anstatt den alten Liederschatz mit frommer und sorgfältiger Hand zu benutzen, wurde das Abkürzen und Aendern der kräftigsten Lieder schonungslos getrieben, und so kam ein Gesangbuch heraus, das, bei vielen unverkennbaren negativen Vorzügen, den höheren Forderungen des Glaubens und der Andacht nicht Genüge leistet. Um so mehr ist aber der höhere Aufschwung der Dichtkunst in den letztern Jahren der dänischen Psalmodie zu Gute gekommen; vorzüglich sind Grundtvig und Ingemann hier zu nennen; unter den früheren Psalmendichtungen des Erstern möchten einzelne zu dem Schönsten gehören, was die geistliche Dichtkunst aufzuweisen hat. Zu den neuesten Versuchen in dieser Gattung gehören

Geistliche Gedichte und Lieder, von J. C. Boye, Prediger (1830), Geistliche Gesänge von J. Timm, Prediger (1833). Die letzte Sammlung steht jedoch der boye'schen bedeutend nach; nur in dieser ist dichterische Kraft mit Klarheit des Gedankens verbunden. —

In der zur Theologie gehörenden periodischen Litteratur sind in den letzten Jahren bedeutende Aenderungen eingetreten. Die eine lange Reihe von Jahren hindurch bestandene theol. Zeitschrift des Prof. J. Möller (früher unter dem Titel „theol. (und neue theol.) Bibliothek," nachher unter dem Titel: „Zeitschrift für Kirche

und Theol.“), die ſowohl als Repertorium für Abhandlungen und Aufſätze von theologiſchen Mitarbeitern, als durch die zahlreichen, beſonders geſchichtlichen und paſtoral-theologiſchen, Arbeiten des Herausgebers, zur Förderung der Wiſſenſchaft und zur Belebung des wiſſenſchaftlichen Sinnes, ſehr wohlthätig gewirkt hat, iſt durch den Tod des Herausgebers beſchloſſen. Unerwartet, nach einer plötzlich eingetretenen Krankheit, wurde der unermüdet thätige, um die Wiſſenſchaft vielfach verdiente Mann, einer der fruchtbarſten Schriftſteller Dänemarks, dem Leben entriſſen in einem Alter und einer Kraft, die noch lange fortgeſetzte Thätigkeit zu verſprechen ſchien.

Dagegen erſcheint ſeit Neujahr 1832 eine Kirchenzeitung a), die von den Predigern Ibſen und Weſtengaard und dem Adjuncten Kalker angefangen wurde, und von den zwei letztgenannten fortgeſetzt wird. Wenn auch dieſe Zeitung bis jetzt ſchwerlich von beſonderm Einfluſſe geweſen iſt, ſo ſteht doch von dem dadurch erleichterten gegenſeitigen Einwirken der Geiſtlichen nur Gutes zu erwarten, um ſo mehr als nach der ausgeſprochenen Tendenz des Blattes nur der ſchroffen, unduldſamen Einſeitigkeit das Wort verſagt iſt. Auf noch mehr unmittelbare Weiſe wird ein regeres wiſſenſchaftliches Leben unter den Geiſtlichen durch die zu Neujahr 1833 von den Profeſſoren Clauſen und Hohlenberg angefangene „Zeitſchrift für ausländiſche theologiſche Literatur“ gefördert. Um die Kenntniß der theologiſchen Literatur beſonders Deutſchlands in weiterem Kreiſe zu verbreiten, werden hier Ueberſetzungen mitgetheilt — theils vollſtändig, theils im Auszuge — von Schriften, die für die theologiſche Wiſſenſchaft oder das kirchliche Leben wichtig ſind, indem be-

a) Dieſe Kirchenzeitung darf mit einer ſogenannten „nordiſchen Kirchenzeitung“ nicht verwechſelt werden; ſie wird von dem Mag. Lindberg herausgegeben, und iſt gegenwärtig das Organ dieſes Bſs. und einiger mit ihm verbundenen Männer.

deutungsvolle Richtungen in ihnen bezeichnet oder Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung wichtiger Momente gegeben werden, die zugleich Anknüpfungspuncte für ähnliche fortgeſetzte Unterſuchungen darbieten. Der erſte Jahrgang (c. 50 Bogen) enthält Ueberſetzungen verſchiedener Schriften und Aufſätze von Bähr, Hagenbach, Neander, Olshauſen, Schleiermacher, Sieffert, Ullmann, Uſteri, de Wette, Zimmermann u. A.

Noch muß hier eine Collectivſchrift genannt werden: Vorleſungen, bei der Concurrenz zur erledigten Stelle in der theol. Facultät gehalten und herausgegeben von den Licentiaten d. Theol. Engelshoft und Hald (1833) a). Die aufgegebenen Materien waren: Epist. ad Coloss. I. 13—23. — Orac. Ioel. III. 1.—IV. 8. — Kritiſche Darſtellung der katholiſchen Kirchenlehre von der Tradition, nebſt Beurtheilung der dogmatiſchen Wichtigkeit des Traditionsbegriffes — Geſchichtliche Darſtellung der charakteriſtiſchen Verſchiedenheiten der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche von Conſtantin d. Gr. bis zum Anfange des Bilderſtreites — Ueber den Werth der Beſtrebungen der Philoſophen, einzelne Beweiſe für das Daſeyn Gottes zu conſtruiren — Entwickelung der chriſtlichen Lehre von der Pflicht und der Tugend der Wahrhaftigkeit (das Letzte als Thema eines extemporiſirten Vortrages). —

a) Die Statuten der kopenhagener Univerſität verordnen eine öffentliche Concurrenz in ſolchen Fällen, wo die Anſprüche der Competenten ſich gegenſeitig das Gleichgewicht zu halten ſcheinen. Bei der letzten Vacanz concurrirten die Licentiaten Engelshoft, Fenger, Hald. Die Cenſoren (außer den Mitgliedern der Facultät, der Biſchof und der königl. Confeſſionarius), entſchieden ſich für den Erſtgenannten, der zum Lector d. Theol. (jetzt außerord. Prof.) ernannt wurde.

Norwegen.

Epistolae Paulinae, perpetuo commentario illustratae, in usum studiosae iuventutis, von dem Prof. d. Theol. in Chriſtiania J. S. Steneršen. Die zwei erſten Bände (über den Römerbrief und den erſten an die Korinther) ſind bis jetzt herausgekommen. Dieſer Commentar empfiehlt ſich durch einen Geiſt wahrer Frömmigkeit, der über die ganze Behandlung Leben und Wärme auf wohlthuende Art verbreitet, und überall bemüht iſt, in die pauliniſche Denkweiſe tiefer einzudringen und den chriſtlichen Gehalt vor Allem in Worten darzulegen; ein Bemühen, das zugleich durch eine ſchöne Gabe der Deutlichkeit unterſtützt wird. Andere und höhere Forderungen ſcheint der Verf. ſelbſt nicht an ſeine Arbeit gemacht zu haben. So wie er in der Vorrede des erſten Bandes (1829) vor den exegetiſchen Werken aus den vier letzten Decennien warnt, als die „der Jugend nicht ohne große Gefahr für dieſelbe und für die Kirche in die Hände gegeben werden können," auch unter allen jetzt lebenden Schriftauslegern Tholuck als den einzigen ausnimmt, der „mit den nöthigen Gaben der Frömmigkeit, der Gelehrſamkeit und des Glaubens ausgerüſtet und gleichſam von Gott berufen ſey zum Auslegen des N. Teſts.:" ſo gibt er ebendaſelbſt das Geſtändniß, daß „er Alles in ſeinem Werke, was tiefere und gründlichere Gelehrſamkeit zu verrathen ſcheine, Andern zu verdanken habe, und größtentheils eben den Männern, deren Commentare er hinſichtlich der darin enthaltenen Lehre in hohem Grade tadeln müſſe;" auch habe er auf ſelbſtſtändige Unterſuchungen über die geſchichtlichen Verhältniſſe des Apoſtels und ſeiner Schriften um ſo leichter Verzicht gethan, als die Reſultate derſelben „faſt niemals die Grenze der Probabilität überſchreiten," und die Stellen der pauliniſchen Briefe, deren Erklärung durch dergleichen Unterſuchungen geſichert werde, „äußerſt wenige ſind, und niemals, oder doch ſehr ſelten, mit der ſeligmachenden

Lehre selbst so genau zusammenhängen, daß selbst aus der sichersten und genauesten Erklärung solcher Stellen irgend ein besonderer Gewinn der seligmachenden Lehre solle zufließen können." Nach diesen Aeußerungen wird Niemand den strengern Maßstab der Wissenschaft bei der Würdigung dieses Commentars anlegen wollen. Der Vf. bekennt sich zwar zu den Grundsätzen der grammatisch-historischen Auslegung; die Begriffsbestimmungen dieser Grundsätze aber sind eben so unbestimmt, als ihre Durchführung schwankend; den philologischen Angaben fehlt es an Genauigkeit und Richtigkeit, und die Theorieen des kirchlichen Dogmensystems erscheinen überall mit den paulinischen Ideen identificirt.

Von Gott, der Ideen- und der Sinnenwelt. Ein philosophisches Testament von N. Treschow, 3 Theile (1831, 32). Der Vf., welcher vor kurzem, als ein achtzigjähriger, jugendlich-kräftiger Greis, nach einem schönen Leben, der Forschung und der Mittheilung durch Rede und Schrift geweiht, zur Ruhe heimgegangen ist, hat in diesem Werke zusammengefaßt, „was er nach mehr als 60jährigen Forschungen, mit großer Wißbegierde und einer uneingeschränkten Freiheit zu schreiben, wie er gedacht hat, zugleich mit größerer Neigung, früher empfangene Lehren, die er lieber gewünscht hätte bestätigt als widerlegt zu finden, zu bezweifeln, als festzuhalten, als letzte Resultate des Denkens hat herausbringen können;" — ein edles Denkmal besonnener, wahrheitsliebender Forschung, mit ausgebreiteten Kenntnissen in den verschiedenen Gebieten der Natur und des Geistes verbunden. Während das zweite Buch (über die Sinnenwelt) eine Art von Naturphilosophie enthält, — der Verfasser war dem Identitäts-Systeme entschieden zugethan —, das dritte Buch (von der Offenbarung der idealen Welt in der sinnlichen) Untersuchungen über die Bestimmung und das Fortschreiten des Menschengeschlechtes in religiöser und sittlicher sowohl als in wissenschaftlicher und bürgerli-

cher Hinſicht enthält, iſt das erſte Buch (von Gott und der idealen Welt) theologiſchen Inhalts; auch verſchiedene poſitive Religionslehren ſind in die Unterſuchung mit hineingezogen, um den tiefern Wahrheitsgehalt derſelben nach den Principien des reinen Denkens nachzuweiſen. Unter dem vielen Eigenthümlichen findet ſich allerdings nicht Weniges, was ſchwerlich eine ſchärfere Prüfung aushalten würde; überall aber wird ſich der Leſer durch den Geiſt des Forſchers ſo angeregt als durch den Geiſt der Frömmigkeit angezogen fühlen.

Die Herrnhuter oder die evangeliſchen Brüder von J. Haſſelberg, Prediger. 1830. Die Geſchichte Zinzendorffs macht die Hauptpartie der Darſtellung aus; zugleich aber wird die geſchichtliche Abſtammung der Herrnhuter von den Huſſiten nachgewieſen, ſo wie die Verwandtſchaft mit den ſpeneriſchen Pietiſten. Die Darſtellung iſt in populärem Style gehalten, und iſt als ſehr gelungen anzuſehen, eben durch ihre Ruhe und Einfachheit anſprechend; die Quellen ſind gut und mit gehöriger Freiheit benutzt. Der Verf. gibt ſich unverhohlen als Freund und Geiſtesverwandten der Brüdergemeinde zu erkennen, und er iſt geneigt, auch die Verirrungen derſelben im mildeſten Lichte darzuſtellen; da er jedoch überall auf dieſelben aufmerkſam macht und ſich allen Excentricitäten abhold zeigt, ſo möchte die Liebe zu dem behandelten Gegenſtande den Werth der Darſtellung nur erhöhen.

Synchroniſtiſche Tafeln zu dem ſteneriſchen Lehrb. der Kirchengeſchichte, von J. S. Dietrichſon, Cand. d. Theol. (1832), geben ein brauchbares, mit Fleiß ausgearbeitetes Hülfsmittel für die akademiſche Jugend. Der Verf. iſt ſpäter als Lector der Theol. an der Univerſität in Chriſtiania angeſtellt.

Für den Unterricht in den Volksſchulen iſt ein Lehrbuch der Bibelgeſchichte im J. 1832 von dem Prof. d. Theol. Harfleb erſchienen; das von demſelben Ver-

fasser vor mehreren Jahren herausgegebene ausführlichere Lehrbuch, eine in vielen Rücksichten schätzbare Arbeit, wird noch immer in den gelehrten Schulen Norwegens sowohl als Dänemarks benutzt.

Von dem Prediger in Christiania, Werels, einem fruchtbaren ascetischen Schriftsteller, sind mehrere Erbauungsbücher erschienen; sein „Andachtsbuch für das Volk" hat schon mehrere Auflagen erlebt; bei Veranlassung der Jubelfeier der augsb. Confession gab er eine populäre dogmatisch-polemische Schrift heraus unter dem Titel „das Bekenntniß, das mit der Zeit nicht wechselt." Bei dem warmen Gefühle, das überall in diesen Schriften hindurchblickt, und dem gewiß redlichen Eifer, der den Verf. zur Schriftstellerei antreibt, ist es zu bedauern, daß eine große Befangenheit des Geistes ihn innerhalb des engen Kreises einer starren Orthodoxie und einiger grell ausgeführten polemischen Gegensätze gebannt hält. Besonders auffallend liegt das Verkennen seiner Kräfte und seines Berufes am Tage bei dem Unternehmen einer kirchlichen Zeitschrift, die seit dem Anfange des J. 1833 von diesem Verf. herausgegeben wird. Die Nahrung wird kümmerlich aus den Disteln und Dornen der Polemik in Dänemark gezogen, und die hier bereits verhallenden Töne der Partheisucht erklingen dort wieder in ihrer ganzen Schärfe. Dieser Geist ist es nicht, der Segen schafft in einem Lande, wo Hauge's Schriften noch immer in neuen Auflagen das Volk erbauen. —

Schweden.

Encyclopädie und Bibelstudium.

Ueber das theologische Studium, mit besonderer Rücksicht auf Schweden, von H. Reuterdahl, Probst in Lund. 1832. „Inwiefern das Aufblühen des theologischen Studiums etwas Gutes und Erwünschtes sey, inwiefern man es fördern solle und des Emporkom-

mens deſſelben ſich freuen, anſtatt lieber die Schwingen des alten Vogels zu beſchneiden, um alle dem dadurch verurſachten Ungemache zu ſteuern und künftig ſowohl dieſem als dem kühnen Fluge vorzubeugen: dieß iſt eine Frage, die unter den germaniſchen Völkern ſchwerlich irgendwo, außer in Schweden, einer Erörterung bedarf." Dieſe Worte des Verf. geben den Standpunkt an, auf welchen er ſich geſtellt hat, indem er gegen die Behauptungen: die Theologie dürfe auf den Namen einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft keine Anſprüche machen, die einzelnen Disciplinen derſelben müſſen unter die verſchiedenen Hauptfächer der Philologie und der Geſchichte, der Philoſophie und der Pädagogik vertheilt werden, — die Sache der theologiſchen Wiſſenſchaft führt. Eine Ueberſicht der theologiſchen Disciplinen in ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe, ihrem Zuſammenhange mit andern Studien, ihrer Bedeutung für das geſammte menſchliche Wiſſen und für die Förderung des kirchlichen und des ſtaatsbürgerlichen Lebens, — iſt die Widerlegung jener Vorurtheile, die auch da, wo ſie leiſer und beſcheidener hervortreten, eine Widerlegung erwünſcht machen. Dieſe Ueberſicht hat der Verf. mit Geiſt und Klarheit gegeben, und daneben auch über den wiſſenſchaftlichen Zuſtand ſeines Vaterlandes anziehende Darſtellungen mitgetheilt; über die Hinderniſſe, die dem litterariſchen Verkehr und namentlich einem freieren Schwunge des theologiſchen Studiums entgegenſtehen, ſpricht ſich der Verf. mit eben ſo großer Wahrheitsliebe und Sehnſucht nach einem beſſern Zuſtande, als Mäßigung und Billigkeit aus. „Es gibt in Schweden", heißt es unter Andern, „ein in vielen Hinſichten ſchönes bürgerliches Geſammtleben, ein noch ſchöneres religiöſes Geſammtleben; auch hinſichtlich der Kunſt hat man angefangen, ſich unter einander die Hände zu reichen; die Gelehrten in Schweden aber, die Naturforſcher vielleicht ausgenommen, ſind alle Einſiedler. Die Anzahl der wiſſenſchaftlich ge-

bildeten Männer ist äußerst gering, und diese leben durch eine Entfernung von 60 — 80 Meilen von einander getrennt. — Was die Universitäten betrifft, so mögen diese noch so ziemlich die eine Seite der ihnen obliegenden Verpflichtung erfüllen, dem Staate seine Beamten durch Unterricht und Examination zu bereiten; wir wagen es aber nicht zu behaupten, daß sie der andern Seite Genüge leisten, die Heimath des Wissens im ganzen Umfange und in der ganzen Vollständigkeit desselben zu seyn, Republiken, in denen die Wahrheit das einzige Princip, das einzige Bestreben, der einzige Endzweck ist, die Wahrheit aber in allen Richtungen und allen Thätigkeiten der intelligenten Kräfte, der Tiefe wie der Höhe, der Weite wie der Breite nach, in der Kunst und im Leben, wie in der Abstraction und Contemplation. Dieses darf von den schwedischen Universitäten nicht behauptet werden. Sie sind dafür in mehr als einer Hinsicht zu arm, zu sparsam, vielleicht zu wenig sorgfältig besetzt, zu wenig gewürdigt und selbst eine wissenschaftliche Gemeinschaft zu wenig würdigend. Man sieht bei denselben manche Ameise ihr Korn dahin schleppen; aber das Korn wird selten gesammelt; und es ist schon gut, wenn die Ameisen nicht, nachdem sie sich behaglich daheim finden, die Arbeit ganz einstellen, oder sich noch wohl einer Wirksamkeit hingeben, noch unwürdiger als die Ruhe selbst. — Noch vor wenigen Jahren wußte man kaum, daß es eine ausländische Litteratur gebe, noch weniger kannte man die alljährigen Productionen derselben; ein glückliches Gestirn führte uns einen fremden Buchhändler zu: er macht Epoche in der Geschichte unsers Buchhandels, mithin auch in der Geschichte unserer Litteratur; — die zweite oder dritte Generation nach uns wird sich vielleicht auf dem Puncte befinden, den unsre Nachbarn jenseits des Sundes gegenwärtig einnehmen. — Da es mit den Wissenschaften im Allgemeinen bei uns wenig erfreulich steht, dürfen wir nicht erwarten, daß die Lage der Theo-

logie gut ſeyn ſolle; ſie iſt eher ſchlechter als beſſer wie die Lage der andern Wiſſenſchaften. So iſt es jedoch nicht immer geweſen. Wie die Könige Schwedens und das ſchwediſche Volk ſich mit Eifer der Reformation anſchloſſen, ſo wurden von den Gelehrten Fortſchritte gemacht in der Wiſſenſchaft, die durch die Reformation neues Leben gewann. Im 16ten Jahrhundert ſind wir freilich nicht weit vorwärts gerückt. Um ſo viel beſſer aber ward der Zuſtand im 17ten Jahrhundert. Lanius, Stiggelius, Emporagrius waren Männer, die zu ihrer Zeit hinter keinem Andern zurückſtanden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie als Theologen größtentheils nur den Forderungen ihres Zeitalters entſprechen konnten. Ihre Stärke war eine ſcholaſtiſche Dogmatik und eine rüſtige Polemik; die erſtere beherrſchte ganz und gar ihre Exegeſe, die letztere ihre Geſchichte; auch waren ſie in ihrer Dogmatik und Polemik unbewegliche Rigoriſten. Neuere und freiere Meinungen wagten es nicht das Haupt zu erheben; der im Geiſte des Calirt auftretende Johannes Matthiä wurde zum Stillſchweigen gebracht, mitunter auch verfolgt, und der geiſtesähnliche Tarſarus hatte auch ſeine Trübſale, als Folge des lutheriſch-orthodoxen Eifers, der in Schweden nicht weniger ſtrenge als in Deutſchland war. Ein erfolgreicher Impuls kam noch hinzu durch die neue Univerſität, die in der letzten Hälfte des 17ten Jahrhunderts errichtet wurde in Lund. Auch hier traten Theologen auf mit großer Strenge, zugleich aber mit Kenntniſſen, die ſie vollkommen würdig ihrer Zeit machten. Dieſes Verhältniß in Schweden dauerte bis weit in das 18te Jahrhundert hinein. Daß man noch in der letzten Hälfte deſſelben weit davon entfernt war, der Orthodoxie etwas vergeben zu wollen, erhellt am beſten daraus, daß das ziemlich unſchuldige dogmatiſche Compendium von Michaelis, nach dem Antrage des Domcapitels in Upſala, im J. 1763 durch ein königliches Edict verboten wurde. — Unter der Regierung Chriſtian des Dritten fingen die Sa-

chen an eine neue Gestalt anzunehmen. Französische Philosophie und französische Wissenschaft wurde als der vorzüglichste Gegenstand des Studiums angesehen; weil aber weder die eine noch die andere Religion und Kirche sonderlich hoch stellte, durfte die Theologie auch auf keine besondere Achtung rechnen. Die Theologen und die Jünger derselben fanden in ihrer Zeit keine Aufmunterung; sie beschränkten daher ihre Wirksamkeit immer mehr, bis diese zuletzt völlig einschlief. Anstatt mit offnen Augen der Zeit nachzufolgen, anstatt an den neuen Arbeiten Theil zu nehmen, die insonderheit von den deutschen Theologen angefangen wurden, überließ man sich noch immer einer unthätigen Ruhe, in dem Wahne, daß die alten Zeiten noch fortdauerten, und daß die Ketzer sich durch die von alter Zeit her fertigen Syllogismen todtschlagen ließen, oder man betete Voltaire an und wetteiferte mit den französischen oder französisch-deutschen Predigern des Nützlichen. Auf diese Weise verschwand das Leben aus der Theologie in Schweden. Da man nur die Wahl zu haben glaubte zwischen Freidenkerei und einem unbeweglichen Festhalten an dem Alten, und man vor der erstern Scheu hatte, so war nur der andere Ausweg übrig, und man ließ sich zur Mumie einbalsamiren."

Der Verfasser macht ferner auf verschiedene äußere Verhältnisse aufmerksam, die nicht weniger nachtheilig auf die theologische Wissenschaft gewirkt haben: vorzüglich, daß die theologischen Lehrstühle an den Universitäten durch die höhere Besoldung Bewerber aus andern Facultäten herbeiziehen, indem, um einen solchen zu erhalten, weiter nichts erfordert wird als ein theologisches Specimen, welches die Kräfte eines mit guten Elementarstudien ausgerüsteten Academicus nicht übersteigt; — sodann aber auch, daß die theologischen Facultäten bis auf die neuesten Zeiten so gut als gar keinen Einfluß auf die Bildung der künftigen Geistlichen gehabt haben. „Allerdings war es ver-

ordnet, daß dieſe Unterricht von den Univerſitäts-Theologen empfangen ſollten; allein da über die Art und Weiſe nichts vorgeſchrieben war, auch keine Prüfung bei den Facultäten ſelbſt verordnet, ſondern nur bei den Domcapiteln, ſo war jener Befehl ohne alle Wirkung geblieben. Viele Prediger wurden ordinirt, ohne an irgend einer Univerſität eine einzige eigentlich theologiſche Vorleſung gehört, oder eine einzige theologiſche Frage beantwortet zu haben. Durch die Errichtung der Seminarien wurde beinahe gar keine Hülfe gegeben. Dieſe Anſtalten waren ihrer Natur nach bloß praktiſch; und wenn ſie auch in praktiſcher Hinſicht von Einfluß waren, ſo blieb dieſes auf die Theologie als Wiſſenſchaft ohne Wirkung. Es müßte demnach wohl zugegeben werden, daß der theologiſche Unterricht ſchwerlich ſchlechter organiſirt ſeyn könnte, als es in Schweden der Fall war, und daß die ziemlich zahlreich und koſtbar beſetzten theolog. Facultäten nicht, wie man es hätte erwarten können, die Leiter dieſes Unterrichts ſeyn konnten. Dieſes iſt von dem Verf. weiter ausgeführt worden in einem beſondern Aufſatze: „Das Seminarium in Lund; Hiſtoriſche Ueberſicht" (theol. Quartalſchr. 1831, 4, 5.). Das Unzureichende der, jetzt aufgehobenen, Paſtoral-Seminarien iſt hier gezeigt, daneben aber auf die Ausſicht hingewieſen zu einem erfreulichern Zuſtande der Theologie, als Folge der königl. Verordnungen vom 12. März und 17. September 1831, durch welche erſt ein vollſtändiger theologiſcher Curſus für jeden angehenden Prediger angeordnet iſt.

Das Neue Teſtament, mit einer Vorrede des weil. Probſten Schartau, nebſt Parallelſtellen und Erläuterung der veralteten oder ungewöhnlichen Wörter und Ausdrücke. 1830. Der Text der Ueberſetzung aus den Zeiten der Reformation iſt hier wiedergegeben, und zwar mit der ſorgfältigſten Genauigkeit: dieſes Unternehmen mag ſeine verdienſtliche Seite haben, indem es nicht zu

billigen ist, wenn in verschiedenen spätern, zum Theil von der englischen und der schwedischen Bibelgesellschaft veranstalteten, Ausgaben der h. Schrift das Bibelwort nach Gutdünken geändert worden ist. Indessen ist eine Uebersetzung des N. Test., die, um einigermaßen verständlich zu werden, eine Clavis auf 22 Seiten nöthig hat, immer ein Uebel; und so wird man von zwei verschiedenen Seiten auf die Nothwendigkeit einer von Zeit zu Zeit erneuerten Revision der autorisirten kirchlichen Uebersetzung geführt.

Paraphrase des größten Theils des N. T., mit Einleitungen und Anmerkungen, von Dr. Odmann. 1832. Der Vf. war ehedem Prof. d. Theol. in Upsala, und das Werk ist nach den Heften seiner Zuhörer herausgegeben, aber ohne die gehörige kritische Sorgfalt. Auch in dieser unvollkommenen Gestalt erscheint indessen diese Arbeit als die Frucht gründlicher philologischer Forschungen und eines scharfen und feinen exegetischen Blickes; sie mag zu den besten Hülfsmitteln dieser Art zum Verständniß des N. T. gehören.

Der Brief an Titus erläutert von Dr. Neuterdahl, Probst in Lund. 1831 (theol. Quartalschr. 3, 5.). Die exegetischen Erläuterungen sind den akademischen Vorlesungen des Verf. während einer Vacanz zum Grunde gelegt worden, und empfehlen sich für diesen Gebrauch durch gesundes Urtheil, Klarheit der Darstellung und zweckmäßige Auswahl des Wichtigern. Tiefer gehende Untersuchungen im Einzelnen scheinen nicht in dem Plane des Verf. gelegen zu haben; auch fehlte es dazu, wie aus dem Vorworte erhellt, an dem erforderlichen Apparate. Die Frage über die Authentie der Pastoralbriefe hat der Verf. einer erneuerten Untersuchung unterworfen; die Resultate derselben sind folgende: „In der Anlage und Ausführung dieses Briefes findet sich eine Einfachheit und Klarheit, in dem Gedankengange und der Composition eine Freiheit und Leichtigkeit, in dem Ausdrucke und Styl eine Richtigkeit und Genauigkeit, die nicht paulinisch

iſt. Wir berufen uns auf den ganzen vorhergehenden Commentar. Dagegen vermiſſen wir die Kraft, die Tiefe, den eigenthümlichen und bedeutungsvollen Reichthum, die ſo unverkennbare Kennzeichen der pauliniſchen Schriften ſind. Dieß alles macht es uns bedenklich, Paulus als den Verfaſſer anzuſehen. Auch macht das Verhältniß unſers Briefes zu dem erſten an den Timotheus es beinahe unmöglich, daß beide Briefe denſelben Verfaſſer gehabt haben. Ein Verfaſſer pflegt nicht ſich ſelbſt zu copiren, und wenn er es thut, ſo wird er es ganz anders thun, als der Verf. des Br. an Tim. den Brief an Titus copirt hat. Wir gehen alſo von Eichhorn ab, der die Paſtoralbriefe alle aus demſelben Urſprunge herleitet. Die pauliniſchen Briefe haben ein beſtimmtes Gepräge, und ſind gleichſam die Typen der übrigen. Unter dieſen liegt der Titusbrief den pauliniſchen am nächſten; er iſt in dem Geiſte derſelben verfaßt, wenn auch nicht mit der Kraft derſelben; entfernter ſteht der erſte Brief an Timotheus. — Was die Geſchichte des Paulus betrifft, ſo leugnen wir nicht die Möglichkeit, daß ſich in derſelben eine Stelle für unſern Brief ausfindig machen läßt; was wir aber leugnen, iſt dieſes, daß die Geſchichte des Paulus, wie ſie vor uns aufgeſchlagen liegt, die geringſte Veranlaſſung zu der Meinung enthält, daß Paulus Verfaſſer des Briefes an Titus ſey."

Syſtematiſche Theologie.

De articulis fidei primariis, von J. H. Thomander (jetzt Prof. d. Theol. in Lund), 1830. Als Hauptartikel werden die Lehren anzuſehen ſeyn, die ſich durch die Gewißheit, womit ſie ſich in der h. Schrift nachweiſen laſſen, durch ihre Unentbehrlichkeit zu der Vollſtändigkeit des Lehrgebäudes und durch die Art, wie ſie ſich gegenſeitig beweiſen, von den übrigen unterſcheiden. Es wird gegen jeden Verſuch gewarnt, die chriſtlichen Hauptlehren ohne hinreichende Beachtung des Lehrtropus Chriſti

und der Apostel und des gegenseitigen Verhältnisses der einzelnen Lehren aufzustellen, so wie gegen die Ansicht, das apostolische Symbol sey als Inbegriff der articuli primarii anzusehen. Der Verf. unterscheidet ferner die art. absolute primarii (welche das Christenthum mit andern Religionen gemein hat), und die relative primarii, durch welche sich das Christenthum von andern Religionen unterscheidet. Das Resultat der eben so scharfsinnig als in christlichem Geiste fortgeführten Untersuchungen ist dieses: daß die Lehre, Jesus ist Christus, das Hauptmoment der Lehre Christi und der Apostel, mithin als fundamentum fidei zu betrachten sey a).

a) Diese Schrift hat eine gewisse litterar-historische Merkwürdigkeit erhalten. Zunächst war sie als specimen eruditionis bei der Bewerbung um eine erledigte Professur in Lund herausgegeben, nebst drei andern Schriften: de allegorica Bibl. interpretatione ex mente Origenis — de parallelismo prophetarum quorundam V. T. — de animi immortalitate ex scriptis V. T. probata (die Verf. sind: der Probst Kahl, die Docenten Thestrup und Pattersson). Die theol. Facultät entschied sich für die thomandersche Schrift, die nicht-theologischen Mitglieder des Consistoriums aber, denen nach dem Gesetze ein eben so gültiges Votum zusteht, erklärten sich für die Gleichstellung sämmtlicher Arbeiten. Das Urtheil der Facultät wurde jetzt von den Hrn. Kahl und Pattersson heftig angegriffen. Diese war eben damals durch mehrere eingetroffene Vacanzen auf Ein Mitglied reducirt, welches sich veranlaßt sah, sich an die theol. Facultät in Kopenhagen zu wenden, und sich ein Responsum über den wissenschaftlichen Gehalt der in Frage stehenden Schriften auszubitten; die kopenhagener Facultät erklärte sich nicht sowohl mit der früheren Beurtheilung einverstanden, als vielmehr, daß bei den drei übrigen Schriften von einem wissenschaftlichen Charakter keine Rede seyn könne. Die neue Richtung, welche jetzt der Polemik gegeben wurde, und die verschiedenen Waffen, deren sich die gereizten Gemüther bedienten, zu charakterisiren, würde nicht hierher gehören, und eben so wenig, die drei erwähnten Schriften näher zu berühren; sie unterscheiden sich in keiner Hinsicht von einer sehr großen Anzahl akademischer Dissertationen, die hier wegen ihrer gänzlichen wissenschaftlichen Unbedeutenheit stillschweigend übergangen werden.

Parallelstellen zur christlichen Sitten- und Glaubenslehre aus den Schriften des classischen Heidenthums, von J. H. Thomander, 1831 (theol. Quartalschr. 1s. H.). Für den in jener Schrift durchgeführten Satz: daß die Lehre von Jesus als dem von Gott gesandten, zum Heile der Menschheit leidenden, Messias die Hauptlehre des Christenthums sey — hat der Verf. hier einen subsidiären Beweis geführt, indem durch Anführungen aus den griechischen und römischen Classikern dargethan wird: „daß sich von allen übrigen Lehren des Christenthums theils deutliche Ahndungen theils vollkommen ausgeführte Vorstellungen in dem classischen Heidenthume finden." Die mitgetheilte Blüthensammlung ist sehr reichhaltig, und gibt allerdings einen wichtigen Beitrag zur Berichtigung mancher Vorurtheile. Daß übrigens der Gedanke an eine Gleichstellung des Christenthums mit den vorchristlichen Religionen und Weisheitsschulen dem Verf. völlig fremd ist, wäre wohl überflüssig anzumerken, und eben so, daß bei einer Anerkennung des wahren Verhältnisses des Christenthums zu den frühern Bildungsmomenten der Menschheit solche Anklänge aus dem fernen Alterthume nur erhebend auf das Gemüth einwirken können. „Es ist keine Verkleinerung der Würde der christl. Wahrheiten, wenn man dieselben in die Ansichten erleuchteter Heiden aufgenommen sieht; denn die Würde einer Wahrheit beruhet auf der Wahrheit selbst. Die Würde des Christenthums aber als Anstalt ist durch ihre Wirkungen zur Verherrlichung der göttlichen Vorsehung so erwiesen, daß alle Zeugen dagegen schon im voraus sich als falsche Zeugen verrathen."

Einleitung in die Moraltheologie, von Dr. Ahlmann, Prof. d. Theol. in Lund, 1832 (theol. Quartalschr. 2. 3s. H.). Eine biblisch-philosophische Erörterung der ethischen Fundamental-Begriffe: Freiheit — Gesetz — Pflicht — Recht — Gewissen — Tugend und Laster — Zurech-

nung u. s. w.; zugleich ist auf das kirchliche System Rücksicht genommen. Unbefangene Freisinnigkeit und wissenschaftliche Durchbildung des Geistes, mit ernsthaft religiösem Sinn verbunden, machen diese Untersuchungen sehr schätzbar.

Vernunft und Offenbarung, 1r Theil, von Dr. Bergquist, Prof. d. Theol. in Lund 1833. Dieser Band führt auch den Titel einer theologisch-psychologischen Untersuchung über die Grundvermögen des Menschen. Die Tendenz dieser Untersuchung wird sich am besten aus folgendem Selbstbekenntniß erkennen lassen: „Es war eine Zeit, da er (der Verf.) glaubte, auf dem Wege der Speculation die Lösung der Räthsel des Lebens finden, aus den eigenen Ideen der Vernunft ein Wissen construiren zu können, groß und umfassend genug, um unter dasselbe alles andere zu subsumiren, da er glaubte, eine reine Vernunft-Religion gefunden zu haben, auf welche sich alle positive Formen sollten zurückführen lassen als mehr oder weniger unvollkommene Abspiegelungen des reinen Urtypus; — auf eben diesem Wege der Speculation ist er zu dem Glauben an die Offenbarung in dem alten, echten Sinne derselben zurückgekommen, zu der Ueberzeugung von der darauf gegründeten Lehre, die er bekennt." Indem nun der Verf. diesen Weg auch andern ernsthaft und redlich forschenden Christen zeigen will, hat er sich die Aufgabe gestellt, einerseits die Vernunft „nicht als von der Offenbarung isolirt darzustellen, sondern als durch das Licht derselben erleuchtet und dadurch allein ihrem Namen und ihrer Bestimmung entsprechend," andererseits die Philosophie in unabhängiger Existenz von der Theologie zu behaupten, indem diese „frei und selbstständig die in der Offenbarung gegebene Fülle der Wahrheit erkennen, auffassen und sich zueignen soll." In der Lösung dieser Aufgabe können wir dem Verf. hier nicht weiter folgen, um so weniger, als es bei der eigenthümlichen Behandlungsweise des Verf. oft schwer hält, sich und Andern über die Ge-

danken des Verfs. beſtimmte Rechenſchaft zu geben. Die Phantaſie hat bei dem Verf. ein entſchiedenes Uebergewicht; im Bunde mit einem tiefen religiöſen Gefühle wirkt dieſe oft anziehend und anregend; aber die poetiſch-rhetoriſche Sprachweiſe ermüdet nach und nach und erregt mitten in dem Reichthume einer überſchwenglichen Myſtik eine Sehnſucht, die unbefriedigt bleibt, nach einem einfachen Worte, einer ſtrengern Gedankenform, nach klar ausgeſprochenen Reſultaten der weitläuftigen Erörterungen.

Ueber das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, 1833 (Skandia, 1r B.). Dieſer anonyme Aufſatz iſt zunächſt gegen Tholuck gerichtet, als Kritik einer ebenſo überſchriebenen Abhandlung dieſes Theologen, die ins Schwediſche überſetzt iſt. Den Hauptmomenten dieſer Abhandlung hat der Verf. ſeine Anſichten über die Streitfragen zwiſchen den Rationaliſten und den Supernaturaliſten, über den Begriff des Rationalismus, die intellectuellen Vermögen des Menſchen, und die Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung entgegengeſetzt. Dieſe Betrachtungen verrathen einen gründlich prüfenden und hell denkenden Geiſt, erregen aber zugleich den Wunſch, daß der Verf. dieſelben fortgeführt hätte, ohne die polemiſche Stellung feſtzuhalten.

Hiſtoriſche Theologie.

Ansgarius oder die Gründung des Chriſtenthums in Schweden. Von Reuterdahl, Probſt in Lund. 1830. (theol. Quartalſchr. 2—4s H.). Eine gehaltreiche Schrift, und zwar weiteren Umfanges, als der Titel vermuthen läßt; denn der Erzählung von der Einführung des Chriſtenthums in Schweden iſt nicht nur eine Ueberſicht der wichtigern Momente aus der ältern Geſchichte Schwedens vorausgeſchickt, ſondern auch eine Darſtellung des Landes während des achten, neunten

und zehnten Jahrhunderts. Das Verhältniß der ältesten Bevölkerung Scandinaviens zu den germanischen Völkern wie das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen schwedischen Völkerstämme, die Nationalität derselben nach ihrem öffentlichen und häuslichen Leben, die Hauptzüge der Religion und des Cultus derselben u. dgl. m. machen den Inhalt dieser Untersuchungen aus, die sich durch gründliches Quellenstudium und kritische Benutzung des reichen Apparats eben so sehr als durch kernreiche Darstellung empfehlen. Der Verf. äußert, wie er lange den Gedanken bei sich genährt habe, den Versuch einer Kirchengeschichte Schwedens zu wagen; das hier gegebene Fragment verspricht der theologischen Litteratur aus der Realisirung dieses Gedankens eine überaus wichtige Bereicherung.

Ebenderselbe Verfasser hat seinen Beruf zum Kirchenhistoriker noch durch andere Arbeiten bewährt:

Bruchstücke aus Vorlesungen über die neuere Kirchengeschichte. 1832 (theol. Quartalschr. 1s H.): die Geschichte Nicolaus des Fünften und Savonarolas, als Beitrag zur Darstellung des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens in der Zeit, welche der Reformation zunächst voranging — und: die Grundlegung der christlichen Kirche in dem südlichen Schweden durch den H. Siegfried, 1833 (Skandia 1r B.). Nach den isländischen Urkunden war dieser Siegfried oder Sigurd Bischof des norwegischen Königs Oluf Trygvason, welcher in der Schlacht bei Svolder ums Leben kam, im J. 1000 nach den schwedischen Urkunden Erzbischof zu York; beide aber stimmen darin überein, daß er als Missionair nach Schweden herüberging, wo er den König Oluf Skötkonnung taufte, die Einwohner in Westgothland und Smaaland zum Christenthum bekehrte und den Bischofstuhl in Weriö gründete, den ältesten in Schweden. Der Verf. entscheidet sich, was die

Perſon des H. Siegfried betrifft, für die isländiſchen Urkunden.

Lebensbeſchreibung des Erasmus von Rotterdam, von J. Thomäus, königl. Hofprediger. 1830. Die Schrift darf auf eigentliche Originalität nicht Anſprüche machen; der Verf. bezieht ſich, anſtatt der Schriften des Erasmus und anderer gleichzeitiger Schriftſteller, auf ſpätere Biographen, namentlich auf die Burigny'ſche Biographie nach der Bearbeitung Henke's. Indeſſen fehlt es dieſer Nacharbeitung nicht an eigenthümlichem Werthe; die Vorarbeiten ſind mit verſtändiger Umſicht benutzt; die Beurtheilung des Erasmus und ſeiner Stellung zu dem ganzen Zeitalter iſt meiſtens richtig und treffend, und die Behandlung des geſchichtlichen Stoffes gewährt eine belehrende und anziehende Unterhaltung.

Praktiſche Theologie.

Die ſchöne Litteratur der ſchwediſchen Kirche, von P. Wieſelgren. 1833. Dieſe wichtige und inhaltsreiche Schrift iſt der erſte Theil eines größeren Werkes: die ſchöne Litteratur Schwedens, welches noch außerdem die ſchöne Litteratur der Kunſt, der Wiſſenſchaft und des bürgerlichen Lebens umfaſſen wird. Die kirchliche ſogenannte ſchöne Litteratur iſt in die liturgiſche und pſalmodiſche und die bibliſche und homiletiſche getheilt; unter beiden Rubriken werden nach verſchiedenen Epochen die wichtigern Erſcheinungen namentlich aufgeführt und charakteriſirt; auch Proben werden mitgetheilt, und mehrere alte lateiniſche Pſalmen von Ueberſetzungen begleitet; von den Meßbüchern des Mittelalters wie von den vor-lutheriſchen Bibel-Paraphraſen und Poſtillen ſteigt der Verf. der Reihe nach bis zu den neueſten Arbeiten auf dem Gebiete der Liturgik und Homiletik hinunter. Ueber die litterärhiſtoriſche Vollſtändigkeit und über die Würdigung der Gegenſtände im Ein-

zelnen kann dem Ref. kein Urtheil zustehen. Der geistreiche Entwurf aber und der theologische Charakter des Buches im Allgemeinen läßt sich in aller Kürze bezeichnen. Durch sechs Epochen wird die Uebersicht der kirchlichen Litteratur hindurch geführt. Es sind folgende: 1) die des Katholicismus (1000—1520). Princip: das Christenthum ist schöne Kunst. Verwechselung des Sinnes für das Schöne mit dem Glauben. 2) Die der Reformation (1520—1600). Princip: das Christenthum ist nicht schöne Kunst. Begründung in dem Worte Gottes, aber noch ohne Feststellung eines bestimmten Ausdruckes für den gemeinsamen Glauben. 3) Die des Symbolicismus (1600—1700). Princip: das Christenthum ist eine Wissenschaft. Aus Eifer für die Wahrheit, Entwickelung eines neuen Scholasticismus; Verwechselung des dogmatischen Wissens mit dem Glauben. 4) Die des Pietismus (1700—1770). Princip: das Christenthum ist keine Wissenschaft. Ein lebendiges Christenthum, sich im protestantischen Mysticismus entwickelnd; Verwechselung der frommen Rührungen mit dem Glauben. 5) Die der Neologie (1770—1809). Princip: das Christenthum ist eine Tugendlehre. Ausbildung des Christenthums nach der Idee des sittlich Guten; Verwechselung der Tugend mit dem Glauben. 6) Die des rationellen Supranaturalismus (1809—....). Princip: das Christenthum ist keine Tugendlehre. Noch bevorstehende positive Entwickelung, jener Negation entsprechend. „Ist nicht also — fügt der Verf. hinzu — die Bahn durchgemacht, auf welcher der natürliche Mensch es versucht hat, das Christenthum nach den Grundideen des menschlichen Geistes zu constituiren? Sind wir nicht durch theuer erkaufte Erfahrung belehrt worden, daß das Christenthum weder schöne Kunst noch Wissenschaft noch Tugendlehre ist, daß der Glaube mithin weder in dem natürlichen Sinne für Schönheit oder Wahrheit oder Recht besteht? Sind

nicht die Phariſäer des Katholicismus, die Schriftgelehrten des Symbolicismus, die Sadducäer der Neologie jetzt deutlich genug von Jeſus und ſeinen Jüngern geſchieden? Soll man etwa dieß nicht einſehen und ebendenſelben Cirkelgang beginnen, oder ſoll man beherzigen, was die Gläubigen zu allen Zeiten behauptet haben, daß das Chriſtenthum etwas Geiſtiges iſt, die Einſicht und die Kräfte des natürlichen Menſchen unendlich überſteigend, über Kunſt und Wiſſenſchaft und Tugendlehre erhaben, wiewohl es von dem Sinne des Schönen, des Wahren und des Rechten aufgefaßt und ausgebildet werden kann?" u. ſ. w.

Jeſus aus Nazareth. Berichte aus den Evangeliſten für gebildete und ungebildete Chriſten, von J. Thomäus, königl. Hofprediger, 1831. Die evangeliſchen Erzählungen ſind durch ſacherklärende Anmerkungen erläutert und mit Betrachtungen erbaulichen Inhalts begleitet, die durch den Geiſt chriſtlicher Frömmigkeit und eine würdige Sprache das Gemüth anſprechen.

Unter den ſehr zahlreichen, dem Geiſte wie dem Werthe nach ſehr verſchiedenen Beiträgen zur aſcetiſchen Litteratur möge ein Verzeichniß der vorzüglichſten homiletiſchen Schriften hinreichen; zu dieſen gehört vor allen die, in drei Theilen herausgekommene, Sammlung von Predigten für alle Sonn- und Feſttage des Jahres, von Dr. J. Aaſtröm (1829—31); ferner: Predigten und Beichtreden von Lic. Bergmann, königl. Hofprediger (1833). — Für Arme und Reiche, nach der heiligen Schrift (d. h. Entwickelung der Anſichten der heiligen Schrift von Armuth und Reichthum, auf die verſchiedenen Verhältniſſe des Volkslebens angewendet), von Dr. Franzén (1833). — Predigten und Abendmahlsbetrachtungen, 2r. Th., von L. P. Gagner, königl. Hofprediger (1830). — Predigten und Abendmahlsreden, von Dr. Thomander (1830). — Entwürfe zu Beichtreden und Wochenpredigten,

von H. Schartau, nach dem Tode des Verfs. herausgegeben (1832). — Religionsreden, 3r Th., von dem Bischof J. O. Wallin (1831).

Ein zweckmäßiges Hülfsmittel für den Unterricht der Jugend in den Volksschulen ist die Biblische Geschichte, aus der heil. Schrift gezogen, von U. Lundgren (1830). Diese Schrift ist von der königl. Gesellschaft für die Beförderung des wechselseitigen Unterrichts mit dem ausgesetzten Preise belohnt.

Von dem, durch eine dazu ernannte Commission ausgearbeiteten, im J. 1828 im Druck erschienenen, Entwurfe zu einem Kirchengesetze und einer Kirchenordnung für Schweden, ist früher schon in dieser Zeitschrift die Rede gewesen, auch von einigen durch denselben veranlaßten weiteren Discussionen. Diese sind auch in den letzteren Jahren fortgesetzt worden; zu den wichtigeren unter diesen gehören folgende: ein anonymes Bedenken über den Entwurf u. s. w. (1830). — C. O. Dellden: Prüfung des Entwurfs u. s. w. (1830) — ein Artikel in der ekklesiastischen Zeitschrift (1831).

Hinsichtlich der periodisch-theologischen Litteratur ist das Aufhören der zwei, jeder in ihrer Art schätzbaren, Zeitschriften: Ekklesiastische Zeitschrift von Rogberg und Winbom herausgegeben, und Theologische Quartalschrift von Reuterdahl und Thomander herausgegeben, sehr zu bedauern. Wenn jene zur Belebung der Pastorallitteratur und zur Förderung des kirchlichen Lebens wohlthätig gewirkt hat, so hat sich diese um eine neue Gestaltung der theologischen Wissenschaft große Verdienste erworben; die Impulse, die in dieser Hinsicht vorzüglich von den lund'schen Theologen ausgegangen sind, haben an vielen Orten Anstoß erregt und den Geist der Opposition geweckt; sie stehen aber mit den Bewegungen und den Fortschritten der Wissenschaft in

der übrigen theologiſchen Welt in zu inniger Verbindung, als daß nicht auch in Schweden ein freierer und kräftigerer Aufſchwung durch ſie herbeigeführt werden ſollte. — Für das Verſtummen jener Organe darf in zwei ſpäter entſtandenen „chriſtlichen Monatsſchriften" kein Erſatz geſucht werden; die eine, „der Bote" genannt, ſcheint auf keine bedeutende Wirkſamkeit Anſpruch zu machen, während die andere, „der Seher," durch ſchroffe Einſeitigkeit und polemiſches Poltern Bedeutung zu gewinnen ſich beſtrebt. Dagegen bieten ſich, für die Theologie wie für die Wiſſenſchaften überhaupt, erfreuliche Ausſichten dar durch die Vereinigung verſchiedener namhaften Gelehrten zu der Redaction einer Zeitſchrift „Skandia," und einer „Zeitung des ſchwediſchen Litteraturvereins;" der Gehalt des bisher Geleiſteten (vom Anfang des Jahres 1833 an) verſpricht dieſem Unternehmen einen bedeutenden Einfluß auf das wiſſenſchaftliche Leben in Schweden. —

In den Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1834. 3. H. in der literär. Ueberſicht der Pädagogik ꝛc. ſind folgende Druckfehler zu verbeſſern:

S. 695 Z. 9 ſt. Carabeus l. Cavadeuc.
— 700 Z. 11 v. u. l. Ratichs.
— 702 Z. 12 v. o. iſt an wegzuſtreichen.
— 705 Z. 18 muß heißen Donquixoterie.
— 710 Z. 2 ſt. es l. ſie.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Characteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit, von Dr. C. Ullmann. gr. 8. 2 Thlr. 9 gl.

Diese Schrift will nicht nur einen ausgezeichneten, um die theologisch-kirchliche Fortbildung hochverdienten Mann in frischeres Andenken und zu allgemeinerer Kenntniß bringen, sondern in diesem Manne auch eine große in der neueren geistigen Entwickelung Europas höchst einflußreiche Zeit, die Uebergangsperiode von der Scholastik zur Reformation, von theologischer Seite eindringender und anschaulicher schildern, als es bisher geschehen ist. Ein Mann, dessen Geist mit dem Geiste Luthers so übereinstimmt, daß es scheinen konnte, als habe Luther alles aus ihm geschöpft, und von dem Luther dieß selbst bezeugt, muß uns schon für sich selbst wichtig seyn; noch mehr, wenn er zugleich Repräsentant einer bedeutenden kräftig nachwirkenden Bestrebung eines ganzen Zeitalters ist. Deßhalb wird die vollständige und umfassende Erneuerung seines Andenkens, welche diese Schrift gibt, keiner weiteren Empfehlung bedürfen. Von besonderem Interesse dürfte auch die ausführliche Schilderung der Institute vom gemeinsamen Leben seyn, von denen in einer Beilage gehandelt wird.

D. Ernesti Theoph. de Bengel Opuscula academica, edidit indicesq. adiecit M. I. G. Pressel.

Nach einem Zeitraume von 8 Jahren seit dem Hingange des verewigten Prälaten D. v. Bengel in Tübingen erscheinen hier seine sämmtlichen academischen Gelegenheitsschriften, eine angenehme Erscheinung, wie wir hoffen, nicht nur für die nicht geringe Zahl von Freunden und Verehrern desselben, sondern auch für Alle, welche die Erzeugnisse eines klaren und besonnenen, auf eine reiche Gelehrsamkeit und ein reifes Urtheil gestützten Forschungsgeistes voll tiefer Ehrfurcht vor Religion und Christenthum und heller Darstellungsgabe zu schätzen wissen. Ausgerüstet mit einer eben so innigen Liebe zu seiner

Wissenschaft, als mit natürlicher Klarheit und Schärfe und aus einer, wie sie sonst immer beurtheilt werden möge, unläugbar gründlichen und der ernsten Erforschung der göttlichen Urkunden huldigenden Schule hervorgegangen, lag ihm die Bildung einer unbefangenen selbstständigen Ansicht an, wobei er denn aber eben so ferne war von dem Streben, nur in Neuem sich zu gefallen, als ihm die starre Anhänglichkeit an das Hergebrachte etwas völlig Fremdes war. Nicht blos schätzbar für ihre Zeit, auch ungeachtet so mancher werthvollen Arbeiten nach ihrer Erscheinung noch von Werth, werden daher die Beiträge seiner Inauguraldissertation zu den Einleitungen in die Psalmen, eine schätzbare Zusammenstellung voll Ordnung und Licht seine vergleichenden Abhandlungen über die Unsterblichkeitslehre, und jene, wie andre seiner Gelegenheitsschriften ein schätzenswerther Beitrag zur Exegese des alten und neuen Testaments bleiben. Mögen Ansichten und Systeme mit ihrer Zeit vorübergehen, was aus ernster und gründlicher Forschung hervorgegangen ist, wird nicht nur allezeit die verdiente Anerkennung finden, sondern auch seinen fortwährenden segensreichen Beitrag zur Ermittlung der Wahrheit und zur Förderung sicherer und tüchtiger Studien Andren und namentlich der jüngern Freunde der Wissenschaft geben. Ihnen besonders dürften diese Abhandlungen eines eben so philosophisch, als historisch und philologisch gebildeten Forschers den ächten Weg bezeichnen.

Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. Erster Band (Mit Innocenz Bildniß). XVI und 717 S. in gr. 8.

Dieses Werk ist die Frucht beinahe zwanzigjähriger Arbeit; ein Bruchstück der Geschichte Europa's während zweier Jahrzehenden, in welche sich eine Reihe der denkwürdigsten Ereignisse zusammendrängt, wie nie leicht ein ähnlicher Zeitraum eine solche aufzuweisen hat. Innocenz war auf dem unermeßlichen Schauplatz, der von Island bis an die Ufer des Euphrats, von Palästina's Hügeln bis in die scandinavischen Reiche sich erstreckt, in der vielartigen Mannichfaltigkeit der Begegnisse der Alles verbindende Geist, der Herzschlag, in welchem sich für das gesammte Leben dieses Zeitraumes die Anziehe- und Fliehkraft vereinigt. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gemacht, denselben in jener reinen ethischen Würde darzustellen, in welcher sein ganzes Leben ein Bestreben zeigte: die höchste Idee von der Bedeutung seiner Obliegenheit und deren Anforderungen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Tiefe zu verwirklichen. Deswegen aber, und weil dem Verfasser als leitender Grundsatz vor Augen schwebte: Geschichte müsse beschrieben, nicht gemacht werden, hielt er es für gedoppelte Pflicht, die Gewissenhaftigkeit, in welcher er sein Werk ausarbeitete, durch treue Beziehung auf die Zeugen hervortreten, bei den merkwürdigsten Wendungen der Dinge aber Innocenzen seine eigenen Ueberzeugungen oder Meinungen aussprechen zu lassen. — Der zweite Band wird vor Ende des laufenden Jahres erscheinen.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyher'schen Schriften.

Im Verlag von Friedr. Perthes ist erschienen:

Ernesti Theoph. de Pangel, Opuscula academica, edidit indicesque adiecit M. I. G. Pricelal.

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakramente des heiligen Abendmahls.

Magazin, homiletisches, über die Epistolischen Texte des ganzen Jahres von J. A. Rehhof. 2 Theile.

Theodor Schwarz, über religiöse Erziehung.

Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christlichen Kirche in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit, von C. Ullmann.

Geschichte Papst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. 1r Theil.

(Der zweite Theil erscheint noch in diesem Jahre).

Erwin von Steinbach. Ein Roman (welcher dem theologischen Publicum in mehreren Hinsicht interessant seyn möchte).

Geschichte der Europäischen Staaten, als Fortsetzung: J. M. Lappenbergs Gesch. von England. 1r Theil. — E. G. Geijers Gesch. Schwedens. 2r Theil. — Ing. Graf Mailaths Gesch. Oesterreichs. 1r Theil.

Im September wird erscheinen:

Neander Kirchengeschichte, 3te Abtheil. 1r Theil.

Ritters Geschichte der Philosophie. 4r Theil.

Ackermann: Das Christliche im Plato und in seiner Philosophie.

Des Fabelbuchs zweite wohlfeilere Ausgabe.

Im Anfang des nächsten Jahres erscheint eine Uebersetzung des Werkes: de l'education progressive ou Etude du cours de la vie p. Mad. Necker de Saussure unter dem Titel:

Die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen rc., übersetzt von A. von Hoggner und K. von Wangenheim, mit einigen Anmerkungen des letzteren.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Lücke Erinnerungen an Dr. Friedrich Schleiermacher 74
2. Schweizer über die Dignität des Religionsstifters (Fortsetzung und Beschluß) . . . 81
3. Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler. Vierter Artikel. . . 8

Gedanken und Bemerkungen.

1. Grimm über das Buch der Weisheit, Cap. 1, S. 7. 8
2. Meyer über die Dämonischen im N. T. . . 9
3. Sachs zur Charakteristik und Erläuterung des Buches Hiob 9
4. de Wette Bemerkungen zu Stellen des Evang. Johannis 9

Recensionen.

1. Hitzig's Uebersetzung und Auslegung des Propheten Jesaja rec. von Umbreit 9
2. Thyluck's philolog.-theolog. Auslegung der Bergpredigt rec. von Stein 9

Uebersichten.

Uebersicht der theologischen Litteratur in den drei [illegible]schen Reichen in den Jahren 1850–1858. 9

Stanford University Libraries
3 6105 126 651 400
BR4
T53
V.7
1834